This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600059133R

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Vierter Theil.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1845.

265. c. 2/6

Inhalt.

Elftes Buch. Schluß.

Die Arabiſche Philoſophie.

Viertes Kapitel. Die Ariſtoteliſche Philoſophi der Araber im Orient. S. 3—90.

1. El-Farabi. (Alpharabius). 3. Das Mögliche und das Nothwendige. 5. Das Nothwendige, Gott, wird nur durch Abſtraction erkannt. 6. Emanationslehre mit Beſchränkungen. 7. Der erſte wirkende Verſtand. 9. Spiritualiſtiſche Erklärung der Körperwelt aus der Verwirrung der Gedanken. 10. Himmel und Erde. 11. Das Himmliſche in der vernünftigen Seele. 12. Stufen der Erkenntniß. 14. Der erworbene Verſtand. 16. Leben nach dem Tode. 17.

2. Ibn Sina (Avicenna). Sein Leben. 18. Seine Schriften in Bezug auf ſeine Philoſophie. 20. Verhältniß zu El-Farabi. 21. Ewigkeit der Materie und der Welt. Emanation. 22. Gott. 23. Verhältniß der Philoſophie zur Offenbarung. 25. Das Immaterielle in der Welt. 26. Gott als das Übervollkommene; der thätige Verſtand als das Vollkommene. 28. Verſtand und Seele. 29. Beweis daß es Seelen in der Welt gebe. 30. Willkürliche Bewegung und Bewußtſein der thieriſchen Seele. 34. Die fünf Kräfte für das ſinnliche Bewußtſein. 35. Die Kräfte für die willkürliche Bewegung. 37.

*

In der vernünftigen Seele ist die bewegende Kraft der Erkenntniß untergeordnet. 38. Freiheit der vernünftigen Erkenntniß vom Sinnlichen und Materiellen. 39. Das übersinnliche Erkennen des Verstandes. 42. Verstand, Verstehendes und Verstandenes sind eins. 44. Realität des Allgemeinen. 46. Eingegossene und erworbene Erkenntniß. 48. Das Übernatürliche im Traume und in der Prophetie. 49. Unsterblichkeit der Seele. 50. Zusammenhang dieser Lehren mit der Emanationslehre. 52. Bedingungen der Wirksamkeit des thätigen Verstandes. 53. Lockerer Zusammenhang des Erkennens mit diesen Bedingungen. 55. Spaltung der Richtungen in dieser Lehre. 57.

3. El-Gazali (Algazel). 58. Sein Leben. 59. Über einige seiner Schriften. 64. Geheimlehre. Praktische Tendenz seiner Schriften. 65. Entwicklung seiner Lehre aus der Aristotelischen Philosophie. 66. Ungenügendes gegen die Aristotelische Philosophie. 67. Das Allgemeine und das Besondere. 68. Praktische Richtung. 70. Zweifel. 72. Streit der Philosophie mit der Religion. 73. Unmittelbares Wissen. Erleuchtung von Gott. 75. Besondere Qualitäten, welche nur durch Erfahrung erkannt werden. 76. Höhere Erfahrung der übersinnlichen Welt. 77. Stufen in der Entwicklung der Erkenntniß. 78. Einfluß der praktischen Richtung auf die Lehre von der höhern Erfahrung. 79. Religiöse Praxis. 81. Mystik. 82. Grade der Anschauung. 83. Gegen die Lehre von der Aufhebung der Persönlichkeit im Schauen. 84. Wissenschaftliche und religiöse Beweggründe, welche seiner Mystik zum Grunde liegen. 86.

Fünftes Kapitel. Die Aristotelische Philosophie der Araber in Spanien. S. 90—173.

Ihr Zusammenhang mit El-Gazali. 90.

1. Ibn Badscheh (Avempace). 92. Drei Stufen des Wissens. 93. Der mögliche Verstand als Ausbildung der Einbildungskraft. 94.

2. Avicebron. 94. Form und Materie in allen Geschöpfen verbunden. 95. Keine reine Intelligenzen. 96. Das aus Materie und Form Zusammengesetzte ist nicht körperlich. 97. In der Materie bildet Gott zuerst den möglichen Verstand. 99. Bildung der allgemeinen und besondern Körperlichkeit. 100. Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern in der Bildung

der Welt. 101. Nicht der Verſtand, ſondern der Wille Gottes bildet die Welt. 102.

3. Ibn Tofeil. Seine Stellung zur poſitiven Religion. 104. Allmäliges Aufſteigen in der Erkenntniß. 105. Abziehung vom Sinnlichen. 108. Anſchauung Gottes. 110. Anſchauung des Weltſyſtems. 111. Nothwendigkeit des Gegenſatzes zwiſchen überſinnlicher und ſinnlicher Welt. 112. Dualismus. Reine Geiſter. 113. Unterſchied zwiſchen der Anſchauungslehre des Gazali und des Ibn Tofeil. 114.

4. Ibn Roſchd (Averroes). 115. Seine Stellung zur Religion. 117. Beſchränktheit unſerer Erkenntniß. Alles erkennt das, was über ihm iſt, nur durch Analogie. 120. Unbeſchränktheit der Wiſſenſchaft überhaupt. Alles iſt in ihr gegründet. 122. Form und Materie. 123. Gott. 124. Materie. Ihre Geſtaltung durch die Natur iſt nicht mit der Geſtaltung durch Kunſt zu vergleichen. 126. Durch ſie werden nur die in der Materie liegenden Formen herausgezogen. 127. Alles in der Welt iſt zuſammengeſetzt. 129. Der Himmel. 130. Die höhere und die niedere Materie. 131. Beide verhalten ſich zu einander wie Früheres und Späteres. 133. Seele und Verſtand des Himmels. 134. Erkenntniß des Beſondern nur in ſeinen Urſachen. 135. Individualiſirung der höhern Formen im menſchlichen Verſtande. 137. Zuſammenſetzung des Menſchen. 138. Nothwendigkeit den Verſtand vom Sinn zu unterſcheiden. 139. Der Verſtand iſt ohne Leiden und ohne Materie. 140. Zeitliches und Materielles im Erkennen. 141. Allgemeines und Beſonderes. 142. Das Allgemeine iſt die höhere Urſache, ſofern ſie in der beſondern Materie wirkt. 144. Einfließen des thätigen Verſtandes als ein natürlicher Proceß. 145. Die Wiſſenſchaften bei den Menſchen ſind etwas Ewiges. 146. Der allgemeine thätige Verſtand im Monde. 147. Der leidende Verſtand iſt ein allgemeiner Verſtand für alle Menſchen. 148. Er findet immer ſeine Form auf der Erde, wenn auch an verſchiedenen Orten. 150. Trennbarkeit des Verſtandes von der Materie. 151. Unſterblichkeit der vernünftigen Seele, aber nur im Allgemeinen. 153. Die leidende Seele iſt vergänglich. 155. Schwankungen über die Unſterblichkeit der Individuen. 156. Charakter der ganzen Lehre. 158.

Überſicht über die Philoſophie der Araber. 160.

Zwölftes Buch.

Die ausführlichen Syſteme der chriſtlichen Theologie.

Erſtes Kapitel. Albert der Große. S. 181—256.

Verbreitung der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie. Alexander von Hales. 181. Wilhelm von Auvergne. Vincent von Beauvais. 182. Albert der Große. 183. Seine Leiſtungen für die Wiſſenſchaften überhaupt. 184. Seine Stellung zur frühern Philoſophie. 186. Erklärungen und Zuſätze zum Ariſtoteles. 187. Charakter ſeiner philoſophiſchen Forſchung. 190. Ethiſche Richtung ſeiner Theologie. 192. Theologiſche Erkenntniß von der Erfahrung des Glaubens ausgehend. 193. Vorzug der Theologie vor der natürlichen Philoſophie. 194. Natürliches Verlangen Gott zu erkennen. Beweiſe für das Sein Gottes. 195. Gott iſt unbegreiflich, aber nicht unerkennbar. 196. Zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen giebt es keine Ähnlichkeit. 197. Schöpfungslehre. 198. Gott iſt der allgemeine thätige Verſtand. 199. Die Welt wird nicht aus der Materie gebildet. 201. Die Ewigkeit der Welt verworfen. 202. Die Schöpfung, ein Act der Freiheit, kann nicht begriffen werden. 204. Die vier coaequaeva. 205. Abſteigende Grade der weltlichen Dinge, weil die Wirkung unvollkommner als die Urſache. 206. Gott hat viele Dinge geſchaffen, weil ein Geſchöpf ſeine Macht und Güte nicht vollkommen offenbaren konnte. 207. Einheit der Welt. 208. Unmittelbare Gegenwart Gottes in allen Wirkungen der Welt. 209. Verſtand iſt in allen Dingen. 210. Form und Materie. 211. Materie iſt in allen Geſchöpfen. 212. Materie als Beginn der Form. 213. Die in der Materie verborgenen Formen. Idealiſtiſche Richtung. 214. Gott kann nichts gegen die Natur wirken. 215. Jedes Geſchöpf muß vom niedrigſten Grade ſeines Seins ſtetig aufſteigend ſich entwickeln. 216. Form als Complement der Möglichkeit. Bewegung. 217. Univerſalien vor den Dingen, in den Dingen und nach den Dingen. 219. Materie als Grund der Individuation. 220. Reich der Natur und Reich der Gnade. 223. Lückenloſe Verkettung der Grade in der Welt. 224. Freiheit. 225. Die vernünftige Seele kommt von Gott, von außen in den Körper. 227. Verhältniß des Willens und des Verſtandes zur Freiheit. 229. Einheit der Seelenkräfte. 230. Vorliebe für

die theoretiſche Seite. 231. Möglicher und thätiger Verſtand. 232. Gegen den Averroes über die Einheit des thätigen Verſtandes. 233. Unbeſchränktheit des Verſtandes. 235. Er erkennt alles in ſich und ſich in allem. 236. Übernatürliches Erkennen. 238. Der verähnlichende Verſtand. 241. Wir erkennen auch im übernatürlichen Erkennen Gott nur aus ſeinen Wirkungen. 242. Unterſcheidung des übernatürlichen Erkennens von der Anſchauung Gottes. 243. Die ſittlichen und die theologiſchen Tugenden. Im Reiche der Gnade verſchwinden die Unterſchiede der Grade, wenn auch nicht der Geſchäfte. 245. In Gott als der Urſache aller Dinge erkennen wir alles. 247. Jetzt nur ſymboliſche und myſtiſche Erkenntniß Gottes. Unſterblichkeit der Seele. 248. Überſicht. 249.

Zweites Kapitel. Thomas von Aquino. S. 257—354.

Sein Leben. 257. Seine Werke. 258. Nur in der vollkommenen Erkenntniß Gottes kann die vernünftige Seele ihre Befriedigung finden. 261. Dieſem theoretiſchen Zweck dient alles in unſerm Leben. 262. Unterordnung des Praktiſchen. Die Theologie als ſpeculative Wiſſenſchaft. 263. Offenbarung Gottes durch das natürliche Licht, durch den Glauben und durch Anſchauung. 264. Nothwendigkeit des Glaubens. 265. Vernunftmäßigkeit desſelben. 266. Die philoſophiſche Erkenntniß als Grundlage des Glaubens. 268. Die Vernunft iſt in göttlichen Dingen mangelhaft. 269. Abweichung von der Lehre Auguſtin's und Anſelm's vom Glauben. 270. Beweiſe für das Sein Gottes. 271. Im Ewigen iſt Sein und Seinkönnen nicht verſchieden. 272. Gottes individuelles, einfaches, unbegreifliches Weſen. 273. Analoge Erkenntniß Gottes. Energie Gottes. 274. Verſtand und Wille Gottes. Trinität. 275. Werden Gottes in Beziehung auf die Geſchöpfe. 276. Schöpfung. Anfang der Welt ein Glaubensartikel. 277. Zufällige Verhältniſſe in Gott. Der Verſtand Gottes umfaßt mehr als ſein ſchöpferiſcher Wille. 280. Wahl der beſten Welt unter verſchiedenen möglichen Welten. 281. Jedes Geſchöpf iſt geringer als der Schöpfer. 282. Vollkommenheit der Welt im Ganzen. 283. Das Böſe. Gottes Idee theilt ſich in verſchiedene Ideen. 285. Gott denkt ſein Weſen, inwiefern es in verſchiedenen Graden mittheilbar iſt. 286. Erfüllung der Welt in allen Graden des

unſerer Erkenntniß aus der Verworrenheit zur Klarheit. 409. Die Seele iſt nicht die einzige Urſache ihres Erkennens. 410. Sie bedarf eines Gegenſtandes zum Erkennen. 411. Subject und Object zu jeder Art des Erkennens nothwendig. 412. Verſchiedenheit des natürlichen und des übernatürlichen Erkennens in dieſem Punkte. Der Verſtand als unbeſchriebene Tafel. 413. Selbſtändige Thätigkeit des Verſtandes. 414. Einbildungskraft und Verſtand als Niederes und Höheres in der Einheit der Seele nothwendig verbunden. 415. Vertheidigung der natürlichen Erkenntniß. 417. Selbſtändige Thätigkeit des Verſtandes im Erkennen der Begriffe. 420. Unſer Erkennen hängt vom erſten Erkennenden ab. 422. Die einmal erworbenen Erkenntniſſe bleiben im Verſtande. 423. Verworrenheit der ſinnlichen Erkenntniß. 424. Deutliche Erkenntniß durch Eintheilung aus dem Begriffe des Seienden. 425. Aufſteigende und abſteigende Methode des Erkennens. 426. Die Wahrheit des Allgemeinen. 427. Das Allgemeine wird zum Allgemeinen erſt durch ſeine Beziehung auf das Beſondere. 429. Wir erkennen die Dinge in den Ideen Gottes. 431. Die Materie und die einzelnen Dinge haben ihren Grund in Gott. 432. Grund der Individuation. 433. Materie und Form in den weltlichen Dingen. 434. Das Beſondere erkennen wir nur in Gott. 437. Der thätige Verſtand in uns und der eingegoſſene Verſtand. 438. Nur im übernatürlichen Lichte können wir das Natürliche ergründen. 439. Vorrang des Praktiſchen vor dem Theoretiſchen. 440. Das Gute beſteht nicht im Sein, ſondern in der Verhältnißmäßigkeit zum Zweck. 441. Freiheit zum Guten und Böſen in Beziehung auf die Vorherbeſtimmung Gottes. 442. Verhältniß des Willens zum Verſtande. 443. Gründe für den Indifferentismus. 446. Unterſchied zwiſchen den erſten und den zweiten Gedanken. 447. Der Wille führt zur Entwicklung der verworrenen Gedanken. 449. Der Wille als Grund der Luſt oder des Beifalls. 450. Sittlich Gleichgültiges. Das Gute und Böſe beſteht nur im innern Gefallen. 452. Die ſittliche und die theologiſche Tugend. 453. Unabhängigkeit der übernatürlichen Gaben von der Erbſünde. 454. Abſolute Prädeſtination. 456. Die Unſterblichkeit des Menſchen läßt ſich nicht auf natürlichem Wege beweiſen. 458. Die letzten Dinge. 459. Überblick. 461.

Viertes Kapitel. Abweichungen von der syſtematiſchen Ausbildung der Theologie. S. 472—515.

1. Roger Bacon. 473. Empfehlung der Sprachkunde, der Mathematik und der Phyſik. 475. Von den Vorurtheilen ſeiner Zeit iſt er nicht frei. 476. Seine Abhängigkeit von der Autorität. 479. Die Theologie als Zweck der Philoſophie. 480. Myſtiſche Tendenz. Der Menſch hat nur leidenden Verſtand. 481. Vernachläſſigung des Zuſammenhangs der Wiſſenſchaften. 482. Das Beſondere und Materielle in unſern Erkenntniſſen wird von ihm vorzugsweiſe berückſichtigt. 483. Die Materie formt ſich ſelbſt aus in ihr liegenden Keimen. Sie iſt Vielheit. 484. Von Gott geſchaffen. 485.

2. Raimundus Lullus. 486. Miſchung ſeiner Lehren. 488. Rückwirkung gegen die Theologie. Mannigfaltigkeit der Kenntniſſe. 489. Seine neue Methode, die große Kunſt. 491.

3. Bonaventura. 493. Seine Mäßigung. 495. In ſeinem Myſticismus von den Victorinern abhängig vernachläſſigt er doch die pſychologiſchen Unterſcheidungen. 496. Metaphyſiſche und pantheiſtiſche Neigung desſelben. 497.

4. Meiſter Ekhart. 498. Deutſche Prediger im 13. Jahrh. 499. Gott ſoll ganz unſer werden. 502. Gott iſt das Allgemeinſte und Einfachſte. 503. Unterſchied zwiſchen Gott und Gottheit. 504. Nichtigkeit und ewige Wahrheit der Welt in Gott. 506. Anſicht von den weltlichen Dingen. Von ihrer Freiheit hängt ihre Rückkehr zu Gott ab. 507. Die vernünftige Seele trägt Gott in ſich. 508. Vernachläſſigung der Mittel zur Erreichung unſeres Zieles. 509. Wir ſollen Gott leiden. Vereinfachung der Seele. 511. Metaphyſiſche Richtung. Der leidende und der thätige Verſtand. 513. Ekhart's Stellung zur Schule und zum Volke. 514.

Fünftes Kapitel. Überſicht und Schlußbetrachtungen. S. 515—544.

Dreizehntes Buch.

Verfall der theologiſchen Syſteme.

Erſtes Kapitel. Wilhelm Durand von St. Pourçain. S. 547—574.

Bisheriger Gang der Philoſophie und wie er noch weiter

fortgeführt werden konnte. 547. Nominalismus. 549. Leben und Schriften des Wilhelm Durand von St. Pourçain. 550. Seine Stellung zur weltlichen und zur geistlichen Autorität. 551. Die Schwierigkeit des Glaubens trägt zu seiner Verdienstlichkeit bei. 552. Trennung der Philosophie und der Theologie. 553. Theologie ist nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne. 554. Praktische Bedeutung der Theologie. 555. Wir haben keine abstracte Erkenntniß von Gott, weil alle Abstraction auf anschaulicher Erkenntniß beruht. 556. Erkenntniß Gottes auf natürlichem Wege, aber nur in seinen äußern Verhältnissen. 557. Nur eine Idee Gottes, aber viele ideale Verhältnisse. 559. Das Allgemeine nicht in den Dingen. 561. Die Lehre vom thätigen und vom leidenden Verstande. 562. Der Verstand erkennt nur Verknüpfungen sinnlicher Vorstellungen. 563. Wahrheit besteht nicht in der Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache. 564. Proportion des Erkennenden zum Erkannten. 567. Das Allgemeine beruht auf der Ähnlichkeit, welche wir unter den Dingen finden. 568. Jedem Dinge kommt nur ein Attribut zu; durch das Allgemeine wird es nur unbestimmt gedacht. 569. Die specifische Erkenntniß ist gegen die anschauliche nur verworren. 570. Folgerungen für das Verhältniß der natürlichen Wissenschaft zur Theologie. 571. Mäßigung und Widersprüche hierin. 572.

Zweites Kapitel. Wilhelm von Occam. S. 574—604.

Leben und Schriften Occam's. 575. Logik. Denken, Sprache und Schrift als Zeichen. 578. Jedes Ding außer der Seele ist ein Besonderes. Kein Ding außer Gott kann in verschiedenen Dingen sein. 579. Die reale Wissenschaft ist nur vom Besondern. 582. Der Gedanke kann keiner Sache außer der Seele gleichen. 584. Die Gedanken sind natürliche Zeichen der Dinge. 585. Die allgemeinen Begriffe nur verworrene Vorstellungen der einzelnen Dinge. 587. Erklärung der individuellen und der allgemeinen Begriffe aus den sinnlichen Eindrücken. 589. Erklärung der Sätze, welche Allgemeines aussagen. 590. Über das Sein der allgemeinen Begriffe in unserer Seele. 591. Jede Wissenschaft weiß nur Sätze. 592. Nicht Dinge, sondern nur Zeichen der Dinge werden erkannt. 593. Entstehung der Urtheile durch anschauliche Erkenntniß. 595.

Innere Erfahrung ist der Grund aller Erkenntnisse. 597. Kein thätiger Verstand. Die übernatürliche Erkenntniß beruht auf Autorität. 598. Der eingegossene Glaube ist eine Schöpfung in uns. Gewicht der Autorität und des Sprachgebrauchs in seiner Lehre. 599. Die Theologie ist keine einige Wissenschaft. 600. In natürlicher Weise können wir von Gott nichts wissen. Alle seine Gebote sind willkürlich. 601. Verwegene Folgerungen aus der offenbarten Theologie. 602. Neigung der Zeit zum Äußersten. 603.

Drittes Kapitel. Johannes Buridan. S. 604—626.

Herschaft des Nominalismus in der Bewegung der Zeit. 604. Milderungen des Nominalismus. Absonderung der Philosophie von der Theologie. Johann Buridan. 605. Unbegreifliches für die Philosophie, welches der höhern Facultät vorbehalten werden muß. 606. Skeptische Haltung in der Philosophie. 608. Steigerung im Vertrauen auf Autorität. 609. Nominalismus. 611. Die Autoritäten der alten Philosophie werden von Buridan in größerer Ausdehnung gebraucht. 612. Die Richtung auf die Ethik vermehrt seine Zweifel. 613. Freiheit des Willens. 615. Abänderungen im Indifferentismus. 618. Die Freiheit der Endordnung. 623. Unterordnung des praktischen Lebens unter den theoretischen Zweck. 624.

Viertes Kapitel. Mystiker, besonders Johann Gerson. S. 626—658.

Deutsche Mystiker, besonders die deutsche Theologie. 627. Gerson's Leben und Schriften. 630. Verbindung des Nominalismus mit dem Mysticismus. 633. Streit gegen die verwickelten Lehren der Realisten. 636. Die einfache Frömmigkeit gegen die theologische Gelehrsamkeit. 638. Bemühn Realismus und Nominalismus oder Metaphysik und Logik mit einander zu versöhnen. 639. Keine Verschiedenheit der Ideen in Gott. 642. Unterschiede zwischen dem Sein und dem Denken. 643. Selbst in Gott ist das objective Sein vom Sein der Dinge verschieden. 644. Virtuelles Sein der Dinge in Gott. 645. Mysticismus. 647. Sein eklektisches Verfahren in demselben. 648. Autorität und eigene Erfahrung. 649. In der mystischen Erfahrung ist der Genuß die Hauptsache und findet nur eine unmittelbare Wahrnehmung statt. 650. Mäßigung im

Mysticismus. Es ist keine völlige Vereinigung mit Gott möglich. 652. Einheit der Seele, aber doch Absonderung der höhern von den niedern Kräften. 654. Einfältige Frömmigkeit gegen die Spitzfindigkeiten der Schule erhoben. 655. Das beschauliche Leben ist dem praktischen vorzuziehn. Jeder hat zunächst für sich zu sorgen. 656. Das fromme Leben als ein besonderer Beruf. 657.

Fünftes Kapitel. Raimund von Sabunde. S. 658—678.

Raimund's Leben, seine Schriften und ihr Charakter. 659. Selbsterkenntniß des Menschen als Grundlage aller Wissenschaft. 661. Das Buch der Natur und die Bibel. 662. Die Wissenschaft geht dem Glauben voraus. 663. Eklekticismus. 664. Realismus. Vier Stufen in der Natur. 665. Der Wille als das Höchste in der Vernunft. Indifferentismus. 666. Gott als Schöpfer der Natur. 667. Sein Sein in sich. Sittliches Wesen des Menschen. 668. Ethische Richtung der Lehre. 669. Erste Pflicht des Menschen, Gehorsam und Liebe gegen Gott. Mysticismus. 670. Sündenfall. 672. Erlösung. Zweite Pflicht, Genugthuung. 674. Dritte Pflicht, die christliche Pflicht. 675. Raimund's Gegensatz gegen den Nominalismus. 678. Sein Verhältniß zu Duns Scotus und zu Thomas von Aquino. 677.

Sechstes Kapitel. Schluß. S. 678—723.

Elftes Buch.

Schluß.

Die Arabiſche Philoſophie.

Viertes Kapitel.

Die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber im Orient.

1. El-Farabi.

Von El-Kindi an bis zu El-Farabi (Alpharabius), haben wir, wie ſchon erwähnt wurde, keine Kunde von der Ariſtoteliſchen Philoſophie bei den Arabern, welche ſich über die Angabe von Namen, Titeln und Jahreszahlen hinaus erſtreckte. Erſt mit dem letztern ſcheint die eigenthümliche Entwicklung der Philoſophie begonnen zu haben, welche an die Überlieferungen der Griechiſchen Lehren ſich anſchloß.

Abu Nasr, gewöhnlich El-Farabi genannt, führt dieſen Beinamen von ſeiner Vaterſtad Farab in Turkiſtan, wo er gegen das Ende des 9. Jahrh. unſerer Zeitrechnung geboren wurde [1]). Die Arabiſche Sprache erlernte er erſt, als er nach Bagdad zur Vollendung ſeiner Studien kam. Mit der Philoſophie war er vorzugsweiſe beſchäftigt, doch zog er den ganzen Kreis der Arabiſchen

1) Über ſ. Leben vergl. Casiri bibl. Arab. Hisp. I p. 190; Wüſtenfeld Geſch. der Arab. Ärzte S. 53 ff.; Schmölders docum. phil. Arab. p. 15 sq.

Wiſſenſchaft in ſeine Unterſuchungen und als ſein Hauptwerk iſt eine Encyklopädie berühmt. Auch über die Medicin ſchrieb er, doch ohne ſie auszuüben. Nachdem er ſchon als Lehrer zu Bagdad großen Ruhm erworben, begab er ſich nach Aleppo und nahm die Lebensweiſe eines Suſi an, ohne jedoch aufzuhören ſeine Philoſophie vorzutragen. Aus ſeinem Leben werden mehrere Züge erzählt, welche von der Strenge ſeiner ſittlichen Grundſätze zeugen. Dennoch entging er dem Vorwurfe der Ketzerei nicht, weil die Ariſtoteliſche Philoſophie überhaupt in dieſem Rufe ſtand [1]), obgleich auch ſeine Lehre der Dogmatik des Islam ſich anzuſchmiegen ſuchte. Seine Schriften, ſo viel uns deren zugänglich ſind [2]), beſtehen nur in kurzen Aufſätzen und ſchließen ſich ſehr genau an die Griechiſche Lehrweiſe an, deren Überlieferungen ſie oft nur überſetzen und in die Denkweiſe der Araber herüberziehn. Es ſcheint, als hätte erſt El-Farabi den Arabern die Ariſtoteliſche Philoſophie in einem größern Umfange eröffnet und beſonders den Gebrauch der Schlußformen und der Prädicabilien gezeigt [3]). Auf ſeine Auslegung der Ariſtoteliſchen Lehre haben aber die Neu-Platoniſchen

1) El-Gazali b. Schmölders ess. p. 30.

2) Schmölders (docum. phil. Arab.) hat zwei kleine Schriften herausgegeben und überſetzt, von welchen nur die eine (fontes quaestionum) von Bedeutung iſt; ſie enthält eine kurze Auseinanderſetzung ſeiner ganzen philoſophiſchen Lehre. Zwei andere kleine Schriften ſind nach alten Überſetzungen von Wilhelm Camerarius herausgegeben worden. Alpharabii opera omnia, quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt. Par. 1638. 8.

3) Casiri l. l. Multa, quae Alkindus aliique interpretes omiserant in arte analytica supplevit. Idem ad intelligenda quinque praedicabila primus aperuit aditum.

Erklärer unverkennbar einen großen Einfluß ausgeübt, einen größern, als auf ſeine Nachfolger. Man kann deutlich erkennen, wie die Arabiſchen Ariſtoteliker von dieſem verfälſchenden Einfluſſe allmälig ſich loszumachen ſtrebten, doch nie völlig damit zu Ende gekommen ſind.

Zu Grundlagen für den Beweis fordert El-Farabi unmittelbar gewiſſe Begriffe und Grundſätze. Zu ihnen zählt er die Begriffe der Nothwendigkeit, der Wirklichkeit und der Möglichkeit[1]). Der Gegenſatz zwiſchen dem Möglichen und dem Nothwendigen, um welchen der Streit der Motakhallim und Muatazile ſich drehte, wird nun auch von El-Farabi zum Ausgangspunkte ſeiner Unterſuchungen gemacht. Wenn auch die Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit unmittelbar gewiſſe Begriffe ſind, ſo muß doch gezeigt werden, daß ſie auf wirkliche Dinge anwendbar ſind. Der Beweis geht vom Begriffe der Welt aus. Sie iſt zuſammengeſetzt; was aber zuſammengeſetzt iſt, das iſt gemacht und die Welt muß daher als gemacht angeſehn werden[2]). Der Uebergang von hieraus zum Begriffe des Möglichen iſt nicht genau angegeben, doch wird man ihn leicht ergänzen können. Das Gemachte ſetzt ſeine Urſache voraus und iſt nur möglich unter dieſer Vorausſetzung. Von hieraus wird aber auch auf ein nothwendiges Weſen geſchloſſen; denn die Reihe der Urſachen darf nicht in das Unendliche gehen und auch nicht im Kreiſe herumlaufen, weil wir ſonſt zu keiner Wiſſenſchaft, zu keinem Ende im Forſchen nach den Ur-

1) Font. quaest. 1; de scient. 2; de intellectu et intellecto pag. 45.

2) Font. quaest. 2.

ſachen gelangen würden, d. h. das mögliche Sein ſetzt ein nothwendiges Sein voraus, welches das erſte Seiende iſt [1]). In ähnlicher Weiſe wird auch von der Bewegung auf einen erſten unbewegten Beweger geſchloſſen [2]).

Das erſte Seiende, weil es keine Urſache hat, kann auch nicht als etwas Beſchränktes betrachtet werden; es muß daher vollkommen ſein [3]). So wie nun El-Farabi in einem Wege, welcher der Ariſtoteliſchen Denkweiſe ziemlich genau entſpricht, bis zu dieſem Punkte vorgedrungen iſt, wendet er ſich der Unterſuchung über das Weſen des erſten Seienden in einer Weiſe zu, welche eine große Aehnlichkeit mit den Unterſuchungen der Neu-Platoniker hat. Er verfolgt den Gedanken, daß wir zur Erkenntniß des Vollkommnen nur durch Abſtraction gelangen. Der erſten Urſache, weil ſie vollkommen iſt, können keine Accidenzen beigelegt werden. Zu den Accidenzen rechnet er aber, wie die Motakhallim, alle Attribute. Daher müſſen auch alle weſentlichen Eigenſchaften, jede Form, jeder Unterſchied von ihr entfernt werden. Es iſt deswegen auch keine Definition Gottes möglich. Auch ſoll Gott nicht bewieſen werden können, obwohl El-Farabi früher einen ſolchen Beweis geben zu wollen ſchien. Selbſt der Name einer wirkenden Urſache will er Gott nicht beigelegt wiſſen, obgleich er nur dadurch auf den Gedanken des Erſten geführt worden war, daß er für die möglichen Dinge eine

---

1) Ib. 3.

2) Ib. 13.

3) Ib. 4. Sehr unvollkommen in dem Satze ausgedrückt: Si ab illo unum quodque detrimentum removetur, perfecta est ejus existentia. Cf. de scient. 4. p. 36 sq.

nothwendige Urſache ſuchte [1]). Wir ſehen, dieſe Sätze ſind der Lehrweiſe der Muatazile geneigt; aber El-Farabi nimmt ſie nicht in dem ſtrengen Sinn, welchen dieſe feſtzuhalten ſtrebten; vielmehr mit den Neu-Platonikern legt er dem Erſten auch das Attribut des Guten bei und ſieht in ſeiner vollkommenen Einheit auch die Verbindung der Intelligenz, des Intelligiblen und des Intelligenten, welche alle drei in ihm eins ſind. Aehnlicher Weiſe legt er ihm auch Weisheit, Leben, Macht und Willen bei, wie die Motakhallim es thaten [2]). Man wird ihn ſchwerlich von einem Schwanken zwiſchen verſchiedenartigen Anſichten in dieſer Lehre frei ſprechen können.

Eine Abweichung von der Ariſtoteliſchen Denkweiſe ergibt ſich nicht minder, wenn wir auf das Verhältniß ſehen, welches El-Farabi dem Erſten zu den Dingen der Welt beilegt. Zwar läßt er, den Motakhallim ähnlich, Gott durch Verſtand und Willen die Welt ſchaffen und zeigt ſich der Emanationslehre in ſo fern nicht geneigt, als er ſich entſchieden dagegen erklärt, daß die Welt auf eine natürliche Weiſe von ihm ausgegangen wäre, vielmehr den Grund ſeiner weltbildenden Thätigkeit nur darin zu entdecken glaubt, daß Gott ſich erkennt und in ſich den Grund findet des Guten, welches ſein ſoll [3]). Aber an-

---

1) Font. quaest. 4.

2) Ib. 5. Illud est bonum absolutum, intelligentia absoluta, intelligibile absolutum atque intelligens, quae cuncta tria in illo unum sunt.

3) Ib. 6. Illud vero neque ad res tendit, neque ratione naturali res a se dimittit, quin illi insit cognitio atque voluntas eas dimittendi et manifestandi. Res ea tantummodo ex causa

dere Sätze laſſen ſich nicht ſo leicht in Uebereinſtimmung mit dem Ariſtoteles bringen. So wenn El-Farabi in Gott nicht allein das erſte Begehrungswerthe, ſondern auch das erſte Begehrende ſieht [1]), eine Formel, welche unſtreitig nach dem Vorbilde der Neu-Platoniker und im Gegenſatze gegen die Ariſtoteliſche Lehre gewählt iſt. Noch entſchiedener iſt es gegen den Zuſammenhang der ganzen Ariſtoteliſchen Lehre, daß El-Farabi in dem Gedanken und Willen Gottes die einzige Urſache der weltlichen Dinge findet und eben hieraus, aber nicht aus der Ewigkeit der Materie, die Ewigkeit der Welt ableitet, daher auch nicht zugeſtehn will, daß die weltlichen Dinge ein von Gott geſondertes Sein haben [2]).

In allen dieſen Punkten lenkt El-Farabi in die Bahn der Neu-Platoniker ein und ſchließt ſich ihrer Emanationslehre mit den vorher angeführten Beſchränkungen an. Warum Gott nicht unmittelbar Urſache der Dinge ſein könne, dafür deutet er als Grund an, daß ſeine Einheit die Vielheit der Dinge nicht begründen könne [3]). Des-

ab illo effunduntur, quod illud semet ipsum novit atque boni, quatenus existat oporteat, constituendi principium se intelligit.

1) Ib. 5. Idemque desiderans est primum atque desideratum primum.

2) Ib. 6. Ejus cognitio re vera in causa est, quod, quam noverit, res existit, neque a tempore pendet illius cognitio rerum. — — Illud eatenus ens est absolutum, quatenus existentiam aeternam rebus impertit et interitum ab eis removet, non vero quatenus, postquam non exstitere, separatam iis tribuit existentiam. Schmölders (ad h. l.; cf. p. 114) will hierin die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie finden, ohne allen Grund.

3) Ib. 7. Quae autem in illa (sc. creatura) manifestatur multitudo, non a primo procedit.

wegen ſchiebt er zwiſchen der erſten Urſache und den Dingen dieſer Welt als Mittelglied das erſte Hervorbringende ein, die erſte wirkende Urſache (primum agens), ein ewiges Weſen, von Gott hervorgebracht [1]). Er betrachtet daſſelbe als das erſte Geſchöpf, eins der Zahl nach, den erſten Verſtand. Dennoch findet ſich auch ſchon in ihm eine Menge, weil der geſchaffene Verſtand theils ſein eigenes Weſen, theils Gott, die erſte Urſache, erkennt. Sein Daſein iſt nur ein Mögliches und daher ſind in ihm Mögliches und Nothwendiges, Subſtanz und Accidens unterſcheidbar [2]). Auf ſein Weſen blickend erzeugt aber der erſte Verſtand auch weiter und bringt die Weltſeele hervor, welche der oberſte Weltkreis iſt, aber auch als der zweite Verſtand betrachtet wird, und die Emanation der weltlichen Dinge geht alsdann weiter fort von dem oberſten Weltkreiſe zu den niedern Sphären der Planeten herabſteigend, indem die höhere Sphäre immer wieder eine niedere aus ſich entläßt, bis man zu den Sphären der Elemente kommt und zu den irdiſchen Seelen, welche als Ausflüſſe der niedrigſten himmliſchen Sphäre angeſehn werden. El-Farabi iſt in der Auseinanderſetzung dieſes Syſtems der Ausflüſſe und der weltlichen

1) Ib. 6. Illud primi productoris causa est. Productio sita est in re non per semet ipsam existente, perpetuo conservanda.

2) Ib. 7. Prima creatura, ab illo profecta, una est numero, intellectus scilicet primus. In hac prima creatura per accidentia multitudo manifestatur; nam ejus existentia per se possibilis est, necessaria vero ejus existentia fit per primum, quum et suam ipsius essentiam et primum noverit. Umgekehrt wird auch aus der Vielheit im erſten Beweger der Himmelsſphäre darauf geſchloſſen, daß er nicht erſte Urſache iſt. De int. et intell. p. 63 sq.

Dinge ſehr einfach und ſchließt ſich dabei genau an das aſtronomiſche Syſtem der Ariſtoteliker an [1]).

Bei der Betrachtung der Weiſe, wie El-Farabi von den höhern Verſtandesweſen und von den höhern Kreisbewegungen zu den niedern herabſteigt, muß man aber nicht überſehn, daß er immer nur geiſtige Weſen hervorbringen und werden läßt. Seine Anſicht der Welt iſt durchaus ſpiritualiſtiſch nach der Weiſe der Neu-Platoniker. Den himmliſchen Weſen, erklärt er, kommen theils allgemeine, theils beſondere Gedanken zu. Aus den verſchiedenen Weiſen derſelben in einander überzugehn bilde ſich eine Geſtalt, nach welcher die Dinge in Verhältniß des falſchen Begriffs verändert werden. Der falſche Begriff aber iſt ihm der Begriff des Körpers und dieſer der Grund der Bewegung. Es iſt nur eine Verbindung von Einbildungen in den himmliſchen Körpern, welche die körperliche Bewegung hervorbringt [2]). Wie wenig auch dieſe Auseinanderſetzung klar iſt, ſo unzweideutig iſt doch in ihr das Beſtreben ausgedrückt aus dem Geiſtigen in das Körperliche einen Übergang zu finden, indem das Letztere

1) Font. quaest. 8; 9. Manche Ausdrücke ſind dunkel, doch hat man wohl nicht Urſach zu gnoſtiſchen Lehren ſeine Zuflucht zu nehmen, wie Schmölders p. 96 thut.

2) Ib. 10. Corporibus coelestibus aliae sunt universales, aliae particulares cognitiones, unde inter varios ex alia in aliam conditionem transeundi modos una efficitur species, secundum quam res e ratione notionis falsae mutantur. Ex hac eorum falsa notione provenit notio corporis, quae causa motus est. Ex conjunctis imaginationum, quas habent, partibus oriuntur motus corporales. Schmölders bemerkt mit Recht, daß corpora coelestia hier kurz für rectores corporum coelestium geſagt iſt. Die falsa notio iſt unſtreitig der λογισμὸς νόθος des Platon.

nur als das Erzeugniß einer Verwirrung der Gedanken, nur als ein falſches Gebilde der Einbildungskraft, als eine Verdunkelung des Geiſtes angeſehn wird. Der Begriff der Materie wird dabei zwar vorausgeſetzt, aber nur, wie er von den Neu-Platonikern gedacht zu werden pflegte, als Grenze der geiſtigen Ausflüſſe, als das Letzte im Herabſteigen der Geiſter [1]).

In der Verwirrung ſich kreuzender Gedanken iſt dennoch eine Ordnung. El-Farabi erblickt ſie vornehmlich in der Kreisbewegung des Himmels; auch die Bewegung der Materie, an welcher alle vier Elemente Theil haben, muß ſie ihm bezeugen. Die Verſchiedenartigkeit der Bewegungen aber, welche den vier Elementen zukommen, bringt die Verſchiedenartigkeit der vier Elemente ſelbſt hervor. Hierin beſteht ihre Form, welche mit der Materie nothwendig verbunden iſt, ſo daß keine von beiden ohne die andere ſein kann [2]). Es ſchließt ſich hieran eine Reihe von Beſtimmungen an, welche aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie entnommen nur einen lockern Zuſammenhang mit der ſpiritualiſtiſchen Emanationslehre El-Farabi's haben. So werden die Gegenſätze zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen den vier irdiſchen Elementen und dem fünften Elemente beſprochen, ohne ſcharfe Beweiſe, ſo, daß es ſchwer halten möchte in dieſen Sätzen eine eigenthümliche Färbung nachzuweiſen. Nur das müſſen wir erwähnen, daß obgleich dieſe Lehren über die überlieferte Auffaſſungsweiſe der Erfahrung ſehr ins Einzelne

1) De intell. et intell. p. 55.
2) Font. quaest. 11.

eingehn, El-Farabi doch immer auf den allgemeinen Gedanken zurückkommt, daß alle himmliſche Dinge nach dem Göttlichen und Ewigen verlangen und in einem unendlichen Beſtreben nach demſelben begriffen ſind. Das Zeichen davon iſt ihre Kreisbewegung. Anders iſt es mit den irdiſchen Dingen, deren Bewegung nothwendig ihre Grenzen hat, weil ſie nicht im Kreiſe läuft [1]). Dieſe Dinge beſtehn in einer Miſchung der einfachen Qualitäten, welche mit einander ſo verbunden ſind, daß die eine in einer jeden Subſtanz das Übergewicht über die andere hat. Von dieſen Dingen hat der Schöpfer eine gerechte Vertheilung entfernt, Vollkommenheit iſt in ihnen nicht zu finden. Doch iſt dem Menſchen eine Miſchung verliehen worden, welche der gerechten Vertheilung am nächſten kommt, und hierin ſcheint der Grund geſucht zu werden, daß der Menſch die vernünftige Seele in ſich aufnehmen kann [2]).

Hieran ſchließt ſich nun eine Unterſuchung über die Kräfte der Seele an, welche vorzugsweiſe den Menſchen im Auge hat. Auch ſie ſchließt meiſtens der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſich an, hebt aber beſonders die Punkte hervor, welche in das Übernatürliche hinüberſpielen. Die Neu-Platoniker haben hierbei ihren Einfluß; aber El-Farabi folgt darin auch ſeinem eigenen Zuge. Vom Ariſtoteles hat er den Gedanken entnommen, daß die vernünftige Seele etwas Himmliſches iſt, welches mit den körperlichen und ſinnlichen Wirkſamkeiten der Pflanzen- und der Thier-

1) Ib. 17.
2) Ib. 19.

Seele nicht verwechſelt werden dürfe, ein intelligibles Weſen, welches von keinem theilbaren oder irgendwo im Raume befindlichen Dinge zu umfaſſen ſei. Dies iſt der wirkende Verſtand, welcher von der Materie getrennt iſt, daher nach dem Tode fortdauert und keinem Vergehn unterliegt, eine einfache Subſtanz, der wahre Menſch, der nicht im Körper beſteht, ſondern deſſen Kräfte nur durch den Körper ſich verbreiten. Er wird als ein Ausfluß des erſten Verſtandes angeſehn, welcher die reinen Formen vertheilt; doch kann er nur mitgetheilt werden, wenn ein Ding vorhanden iſt, fähig ihn aufzunehmen [1]). Dies iſt an die Bedingung gebunden, daß eine ätheriſche Materie als Lebensgeiſt im Herzen ihren Sitz hat und als Subſtrat der Seele dient. Hiervon ausgehend wird die Lehre des Platon, daß die Seele vor dem Körper ſei, und die Seelenwanderung beſtritten [2]), aber darüber nichts hinzugefügt, wie die vernünftige Seele nach dem Tode ohne einen ſolchen Lebensgeiſt im Herzen fortbeſtehn könne [3]).

---

1) Ib. 21. Entia intelligibilia re dividua et alicubi sita contineri nequeunt. Ille intellectus (sc. agens) a materia separatus post corporis mortem permanet, neque ulla illi inest vis corruptioni obnoxia, quippe cum substantia sit simplex ac verus homo, cujus vires ab illo per membra distribuuntur. Hic (intellectus) a (principio) formas impertiente procedit, quando res ad excipiendum ipsum commoda manifestatur. De int. et intell. p. 60 sq.

2) Font. quaest. 22.

3) Es mag daher rühren, daß der Lehre El-Farabi's Schwankungen über die Unſterblichkeit und den Zuſtand der Seele nach dem Tode vorgeworfen werden. Ibn Tofeil der Naturmenſch S. 44 f. Auch Ibn Roſchd beſtreitet ſeine Lehre über dieſen Punkt nicht ſelten und deutet an, daß er die Verbindung des in-

So iſt überhaupt in allen dieſen Lehren ſehr viel Unbeſtimmtes. Man ſieht nur, daß El-Farabi dahin ſtrebt, gewiſſe Thätigkeiten des Geiſtes, namentlich des theoretiſchen Geiſtes, als frei von aller materiellen Vermiſchung in einer reinen Wirkſamkeit ſich zu denken, daß er deswegen von ihnen die Weiſen des Denkens abſondert, welche, wie Einbildungskraft, Gedächtniß und Nachdenken über die Erſcheinungen, an das Sinnliche ſich anſchließen und nach der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe der Arabiſchen Philoſophie mit dem Gehirn in Verbindung ſtehn [1]). Indem er dieſen Weg verfolgt, kommt er ſogar zu der Behauptung, welche zu ſeinen Ariſtoteliſchen Grundſätzen ſchlecht paßt, daß die Erkenntniß des Intelligibeln aus keinem Vermögen zur Wirklichkeit komme [2]). Doch mögen auch hierüber Schwankungen bei ihm ſtatt gefunden haben, denn dieſe Äußerung ſtimmt nicht gut zu der Lehre, welche er über die Entwicklung unſeres Verſtandes giebt, im Ganzen in Übereinſtimmung mit dem Ariſtoteles und nur noch einige Unterſcheidungen einfügend, welche den Zuſammenhang der Ariſtoteliſchen Lehren über den leidenden und thätigen Verſtand deutlicher entwickeln ſollen. Er hält daran feſt, daß wir in dieſem irdiſchen Leben von dem Unbekanntern ſeiner Natur nach, d. h. vom Sinnlichen, zu dem Bekanntern, den Gründen des Sinnlichen,

---

tellectus agens mit dem menſchlichen Verſtande nicht anerkannt habe. Das Gegentheil ſagen doch offenbar die angeführten Lehren.

1) Font. quaest. 20.

2) Ib. 21. Hae vires, quae entia intelligibilia comprehendunt, non corporeae sunt — — neque a potentia in actum transeunt. De int. et int. p. 45.

aufſteigen müſſen, den ungekehrten Weg gehend im Vergleich mit dem Wege, welchen die Entſtehung der Dinge geht [1]). Er betrachtet daher auch unſern Verſtand als etwas, was zuerſt nur dem Vermögen nach vorhanden iſt (intellectus in potentia oder possibilis) und ſpäter zur Wirklichkeit kommen ſoll (intellectus in effectu oder in actu). Der Verſtand nun als Vermögen muß mit der Materie verglichen werden, welche die Formen empfängt, nur daß man dabei nicht an die Weiſe zu denken hat, wie die Materie vermittelſt der Kunſt durch den Abdruck einer Form nur auf der Oberfläche geſtaltet wird, vielmehr durchdringt die Form des vernünftigen Gedankens den ganzen Verſtand in allen ſeinen Theilen, ſo wie auch die Natur alle Dinge nicht nur äußerlich, ſondern bis in ihr Innerſtes geſtaltet [2]). Hieraus fließt die Lehre, daß der Verſtand auch das Innerſte der Natur zu erkennen vermag, indem er ganz dieſelben Formen annimmt, welche der Natur eingeprägt werden und das Weſen der Dinge ausmachen. Denn die Natur wird von demſelben Verſtande gebildet, welcher auch unſern leidenden Verſtand zur Wirklichkeit bringt, und die Natur der Dinge iſt eben nur dazu vorhanden, daß ſie erkannt werde. Das Erkannte iſt nichts anderes, als das Erkennende [3]). Daher wird man auch vom Verſtande ſagen können, daß er nichts

---

1) De int. et int. p. 58.

2) Ib. 48 sq.

3) Ib. p. 50 sq. Sed hoc, quod ipsa sunt intellecta in effectu, et quod ipse est intellectus in effectu, unum et idem est. — — Natura enim omnium, quae sunt, est, ut intelligatur.

außer ſich, ſondern nur ſein eigenes Weſen erkennt [1]). Von dem wirklichen Verſtande unterſcheidet nun El-Farabi noch den erworbenen Verſtand (intellectus adeptus). Er bezeichnet dem Begriffe nach nichts anderes, als das, was der wirkliche Verſtand hervorgebracht hat, was aus ſeiner Thätigkeit hervorgegangen iſt und nun in der vernünftigen Seele ruht und bewahrt wird. Die Ausdrücke aber, welche El-Farabi von ihm gebraucht, ſtreifen an das Myſtiſche und erinnern an die Neu-Platoniſchen Überlieferungen, welchen er geneigt war. Er bezieht ſich nicht allein auf das ſchlechthin Immaterielle, ſondern er wird auch als etwas viel Höheres angeſehn, als der wirkliche Verſtand, zu welchem er ſich wie die vollendete Form zur Materie verhalten ſoll [2]). Der wirkende Verſtand iſt mit dieſem erworbenen Verſtande von derſelben Art [3]), muß jedoch von ihm unterſchieden werden, weil wir den erworbenen Verſtand erſt erwerben ſollen, und dies eine wirkende Urſache vorausſetzt, welche uns erleuchten muß, damit wir der Einſicht in die Urſache aller Dinge theilhaftig werden [4]). Dieſe Unterſcheidungen, von großer

1) Ib. p. 52. Cum autem fuerit factus intellectus in effectu respectu omnium intellectorum (sed ipse est unum de his, quae sunt), tunc ipsa anima fit ipsa omnia in effectu intellecta in effectu. Cum autem ipsa intelligit id, quod est intellectum in effectu, tunc non intelligit aliquid, quod sit extra suam essentiam, immo intelligit suam essentiam.

2) Ib. p. 52 sqq.; p. 55. Et intellectus adeptus est quasi forma intellectus in effectu, intellectus vero in effectu est quasi materia et subjectum intellectui adepto etc.

3) Ib. p. 58. Intelligentia vero agens illius speciei est, cuus est intellectus adeptus.

4) Ib. p. 57.

Wichtigkeit für die spätere Philosophie, werden in den uns vorliegenden Schriften El-Farabi's doch mehr angedeutet als ausgeführt.

Am Schlusse seiner allgemeinen Übersicht über die Fragen der Philosophie stehen noch einige Sätze, welche zeigen, daß er bemüht ist in seinen Lehren an die gemeinhin anerkannten Grundsätze der Muhammedanischen Religion sich anzuschließen. Er nimmt einen verschiedenen Zustand der Seelen nach dem Tode an, welche Seligkeit oder Elend nach ihrem Verdienst erwarte. Er behauptet, daß dies alles unter der Herrschaft des höchsten Gottes stehe, dessen Vorsehung sich über alles und jedes Einzelne erstrecke. Denn durch seinen Rathschluß und seine Macht sei ein jedes Geschöpf. Auch das Übel, welches jedoch nur die vergänglichen Dinge trifft, hange von Gottes Willen ab, so jedoch, daß alles, was von ihm geschaffen worden, gut sei. Denn das geringe Übel in der Welt sei des Guten wegen und hange den vergänglichen Dingen nothwendig an, so daß nur weniger Gutes sein könnte, wenn dieses Übel nicht zugelassen worden wäre. So glaubt er Ursache zu haben, auch für das Übel die Güte Gottes zu preisen [1]).

Dies ist überhaupt der Charakter seiner Lehre; sie nimmt viele Rücksichten auf die Autoritäten, welche sie

1) Font. quaest. 22. Nach dem Ibn Tofeil der Naturmensch S. 44 f. soll er doch nicht allein über die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch über die Strafen der Bösen weniger orthodox sich erklärt, ja sogar die prophetische Anschauung für Täuschung der Einbildungskraft ausgegeben haben. Sollten die spätern Aristoteliker einzelne Äußerungen El-Farabi's absichtlich ungünstig für die Dogmatik gedeutet haben?

verehrt. An die Lehre der Dogmatik schließt sie viel genauer sich an, als die Lehre der spätern Aristoteliker. Daß ihr dies gelingt, verdankt sie zum Theil der Neu-Platonischen Ansicht, welche die Meinung beseitigt, als wäre die Materie ein zweites Princip neben Gott. Doch folgt sie dieser Ansicht nicht so weit, daß sie ihren schwärmerischen Forschungen über Gott und die übersinnlichen Dreiheiten hätte nachgehen mögen, sondern lenkt lieber in die Aristotelischen Untersuchungen über das astrologische Weltsystem, über die irdische Natur und die Seele ein. Hierbei hält sie sich ziemlich getreu an die überlieferten Meinungen und man muß gestehn, daß vieles, was El-Farabi von diesen Dingen in sein System aufnimmt, nur schwach mit seinen wesentlichen Grundsätzen zusammenhängt. Eigenthümliches ist überhaupt wenig in seinen Lehren. Doch ist seine Weise den erworbenen Verstand, den Verstand in der Ruhe, von dem Verstande in der Wirkung zu unterscheiden ein Anstoß zu vielen Untersuchungen der spätern Zeit geworden.

2. Ibn Sina.

Über ein Jahrhundert liegt zwischen dem Geburtsjahre El-Farabi's und dem Geburtsjahre des Ibn Sina, welcher sein Werk fortsetzen sollte. Abu Ali Ibn Sina (Avicenna) wurde geboren zu Afschena [1]) bei Bochara. Sein Vater, selbst mit politischen Geschäften vertraut, ließ ihm eine sorgfältige Erziehung für Wissenschaften und

1) Daß er von Afschena und nicht aus einer Corruption von Ibn Sina Avicenna genannt werde, ist wohl eine ungegründete Annahme Casiri's. Bibl. Arab. Hisp. I. p. 268.

politiſches Leben ertheilen; aber der frühreife Geiſt des Jünglings war bald allen ſeinen Lehrern voraus. In allen Wiſſenſchaften fand er ſich mehr durch Hülfe der alten Bücher als durch mündlichen Unterricht zurecht. Schon in ſeinem 18. Jahre war er fähig zugleich politiſche Geſchäfte zu übernehmen und die Arzneiwiſſenſchaft zu üben. Sein Ruhm in dieſer, welcher den Ruhm aller andern Araber überſteigt — er iſt der Verfaſſer des Kanon — bahnte ihm den Weg zu den höchſten Würden, ſtürzte ihn aber dadurch auch in die Wechſelfälle eines unruhigen, gefahrvollen Lebens. Wärend er von früher Jugend an zahlreiche Schüler unterrichtete und zahlreiche Werke ſchrieb, welche über alle Wiſſenſchaften der Araber ſich verbreitend Jahrhunderte lang in Gunſt ſich erhalten haben, hatte er mit aufrühreriſchen Soldaten, mit Gunſt und Ungunſt in ihrem Willen wie in ihrer Macht ſchwankender Fürſten zu kämpfen. Sein Leben fällt in die Zeiten des aufgelöſten Chalifats, in den Augenblick, als die Macht der Seldſchuken ſich zu erheben begann; der erſte Fürſt, welchem er diente, war der letzte der Samaniden; nicht minder ſchwankte bald die Herſchaft der Gaznawiden, welche jene in Perſien und an ſeinen Grenzen verdrängt hatten. Unter dieſen unheilvollen Umſtänden bewegte ſich das Leben des Ibn Sina, welchen wir mehrmals Aufenthalt und Fürſten wechſeln ſehen. Erſt als er nach Iſpahan in die Dienſte des Ala Ed-Daula gekommen war, ſcheint ſeine Stellung etwas ſicherer geworden zu ſein. Unter dieſen Unruhen ſeines äußern Lebens iſt es nur ſeinem unermüdlichen Fleiße zuzuſchreiben, daß ihm Außerordentliches in den Wiſſenſchaften gelang. Aber ſein in-

neres Leben scheint doch seinem äußern an Unruhe geglichen zu haben. Er war im Übermaße der Liebe und dem Weine ergeben; nach seinen Vorlesungen ließ er Sänger und Spielleute kommen und hielt mit seinen Schülern Zechgelage. Auch verschmähte er unrechtmäßigen Gewinn nicht [1]). Seinen Tod beschleunigte er durch seine Unmäßigkeit und die heftigen Arzneimittel, welche er gebrauchte, um seine Körperkräfte für den entscheidenden Augenblick aufzureizen. Erst als er auf einem Kriegszuge nach Hemdan im J. 1037 seinen Tod nahen fühlte, bereute er, vertheilte seine Reichthümer unter die Armen und suchte den Trost seiner Religion [2]).

Die Schriften des Ibn Sina sind bis in das 16. Jahrh. viel gelesen worden; seitdem hat man sie fast vergessen. So sind sie jetzt auch selten. Die wichtigste seiner philosophischen Schriften, von der morgenländischen Philosophie, ist vielleicht verloren gegangen, und ob man in seinen übrigen philosophischen Schriften seine wahre Meinung habe, kann bezweifelt werden. Er suchte nemlich in ihnen die Aristotelische Philosophie zu erläutern, erklärte aber selbst, daß dieselbe nicht die wahre Weisheit ohne Hülle enthalte; diese soll er nur in der eben

1) Auch in der Medicin des Ibn Sina will man Spuren seiner laxen Grundsätze finden. S. E. C. J. v. Siebold's Versuch einer Geschichte d. Geburtsh. I. S. 282.

2) Vergl. Wüstenfeld Gesch. der Arab. Ärzte S. 64 ff. Die Hauptquelle ist seine Selbstbiographie mit den Zusätzen seines vertrauten Schülers Abu Abdalla El-Dschuzdschani (Sorsanus). Nur im Auszuge findet sie sich b. Casiri bibl. Arab. Hisp. I p. 268 sq.; Ausführlicheres aus dieser Quelle findet sich vor den meisten Ausgaben des Kanon, z. B. Venet. 1608.

erwähnten Schrift offen ausgesprochen haben [1]). Sie wurde für ketzerisch in noch höherem Grade als seine Aristotelische Philosophie gehalten; doch wissen wir von ihrem Inhalte nur aus wenigen Angaben [2]). Offenbar haben seine Untersuchungen im Sinn der Aristotelischen Philosophie mehr gewirkt, als seine Privatmeinungen. Wir müssen jene uns zu entwickeln suchen, so weit es die uns zugänglichen Überlieferungen gestatten [3]).

Ibn Sina schloß sich in seinen Aristotelischen Lehren an El-Farabi an. Er kam selbst zum Verständniß der Metaphysik nur, nachdem ihm zufällig die Erklärungen seines Vorgängers in die Hände gekommen waren [4]). Man hat daher auch die Meinung geäußert, daß seine Auslegung des Aristoteles im Wesentlichen dieselbe sei, welche vor ihm El-Farabi und wahrscheinlich viele Andere vorgetragen hätten [5]). Doch sind mehrere nicht unbedeutende Punkte nachzuweisen, in welchen Ibn Sina von El-Farabi abweicht.

Im Allgemeinen wird man es als eine richtige Schätzung

---

1) Ibn Tofeil der Naturmensch S. 46.

2) Er soll in dieser Schrift die Meinung ausgesprochen haben, daß Gott der himmlische Körper sei. Averr. destr. destr. fol. 46 col. 1.

3) Hauptsächlich stütze ich mich auf die Sammlung philosophischer Schriften des Avicenna, welche Andreas Alpajus in Latein. Übersetzung herausgegeben hat. Venet. 1546. Das Gedicht über Logik, welches Schmölders docum. phil. Arab. hat, ist unbedeutend. Die Metaphysik des Avicenna, öfters gedruckt, habe ich in der Ausgabe Venet. 1493. fol. nicht immer zur Hand gehabt.

4) Wüstenfeld a. a. O. S. 66. Die Erzählung des Sorsanus zieht dies in das Wunderbare.

5) Schmölders ess. p. 11,

des Letztern in seinem Verhältniß zum Erstern ansehn können, daß jenem eine größere Hinneigung zur Neu-Platonischen Philosophie, diesem eine reinere Erklärung des Aristoteles aus sich selbst zugeschrieben wird [1]). Zwar auch ihn verhinderte sei es Vorurtheil, sei es heuchlerische Anbequemung an den Glauben seines Volkes in manchen Punkten die rein Aristotelische Lehre anzuerkennen; aber es war doch unstreitig ein wichtiger Fortschritt nach diesem Ziele zu, daß Ibn Sina die Lehre von der Emanation der Materie aus Gott aufgab und in der Hervorbringung der sinnlichen Welt nichts anderes sah als eine Gestaltung des ursprünglichen Stoffes. Von denselben Grundsätzen über die ursprünglichen Begriffe unseres Verstandes ausgehend, welche schon El-Farabi angenommen, setzt er den Begriff der Möglichkeit als einen angeborenen Begriff voraus und fordert ein Subject für dieselbe, weil sie nicht als Substanz für sich gedacht werden könne; das Subject der Möglichkeit ist aber die Materie [2]). Weil ein solches Subject für die Möglichkeit ohne Form nicht sein kann, so folgt daraus die Ewigkeit der Welt nach Aristotelischen Grundsätzen.

Sonst folgt Ibn Sina den Voraussetzungen der Emanationslehre, wie sie schon El-Farabi nach den Lehren der Astronomie zugestutzt hatte. Die Bildung der Welt geht von der obersten Himmelssphäre oder ihrem Beweger aus, der mit Verstand und Willen wirkt und Bewegung, Leben, Erkenntniß und Willen der ihm zunächst

1) Ib. p. 93.

2) Metaph. II tract. II, 2; de defin. et quaes. fol. 127 a.

untergeordneten Sphäre mittheilt; dieſe pflanzt alle dieſe Gaben weiter fort und überträgt ſie auf die nächſte Sphäre; ſo reicht dieſe Kette der Ausflüſſe bis auf unſere Erde herab [1]). Die Vorausſetzung einer urſprünglichen Materie jedoch mußte in dieſe Emanationslehre weſentlich einen andern Geiſt bringen, ſie materiellern Vorſtellungen zugänglich machen und ihre ſpiritualiſtiſche Richtung beſchränken. Die Materie wurde nun auch als Princip der Vielheit angeſehn und ein Grund der Vielheit, welche in dem erſten Beweger ſich ſchon finde, darin geſucht, daß er in ſeiner Thätigkeit den niedern Sphären des Daſeins ſich zuwende [2]). In ihm finden ſich daher auch nach Ibn Sina Materie und Form vereinigt. Denn der Himmel, deſſen Form die Seele des Himmels iſt, iſt ausgedehnt und die Ausdehnung im Raume iſt das Weſen des Körpers und der Materie [3]).

Wenn er nun in ſeiner orientaliſchen Philoſophie gelehrt haben ſollte, daß Gott nur der himmliſche Körper ſei, ſo würde dies doch aus andern Grundſätzen gefloſſen ſein, als aus denen, welche er in ſeinen uns zugänglichen Schriften ausſpricht. In dieſen bekennt er ſich unzweideutig zu der Meinung, daß Gott zwar nicht außer, aber auch eben ſo wenig in der Welt ſei [4]), und verfolgt einen

1) De div. scient. fol. 143 a; b. Vergl. Algazelis phil. I tract. 5.

2) Averr. destr. destr. fol. 23 col. 3.

3) Ib. fol. 31 col. 3; metaph. II tract. II, 2. Man muß ſich dabei aber hüten den Unterſchied zwiſchen der Weltſeele und dem Verſtande der Welt zu überſehn. Metaph. IV, 3.

4) De Almahad 3 fol. 44 b. Creatoris artificis, unici, liberi seu denudati a quantitate et qualitate et loco et tempore et

Weg, welcher an die orthodoxen Lehren der Arabiſchen Dogmatiker möglichſt ſich anzuſchmiegen ſucht. Mit El-Farabi legt er die Unterſcheidung zwiſchen dem möglichen und nothwendigen Weſen zum Grunde; das letztere, welches ſeinem Begriffe nach von aller Materie frei iſt, muß als ein einiges Weſen angeſehn werden; wir verehren es als Gott [1]). In der gewöhnlichen Weiſe legt er Gott Eigenſchaften bei, will aber die Aufzählung derſelben nicht als Definition betrachtet wiſſen; denn Gott kann nicht erklärt werden, weil er weder Gattung noch Unterſchied hat; ſein Weſen iſt unerkennbar; er kann es nicht mittheilen; alles, was wir von ihm ausſagen, beſteht nur in Erklärungen ſeines Namens. Überhaupt iſt das innerſte Weſen, ſind die eigentlich unterſcheidenden Merkmale der Dinge, für uns nicht zu erkennen; die Eigenſchaften legen wir den Dingen als etwas von ihnen Verſchiedenes bei [2]). Indem Ibn Sina der Welt nicht minder als Gott Ewigkeit beilegt, unterſcheidet er doch den Sinn dieſer Ausſage von der einen und dem andern. Denn die Ewigkeit Gottes bezeichne, daß er kein verurſachendes Princip habe, die Ewigkeit der Welt aber nur, daß ſie kein verurſachendes Princip in der Zeit habe, ſondern von unendlicher Zeit ſei [3]). So finden wir ihn überhaupt ſehr vorſichtig in allen Beſtimmungen, welche

situ. — — Neque est possibile, ut ipsa dei essentia sit extra mundum neque intra mundum.

1) De def. et quaes. fol. 121 a.

2) De divis. scient. fol. 143 a; aphor. de anima 10; 11; de def. et quaes. fol. 121 a.

3) De def. et quaest. fol. 137 b; 138 b.

der Theologie Anſtoß geben könnten. Wenn gleich ſeine Annahme einer unerſchaffenen Materie gegen das orthodoxe Syſtem verſtößt, ſo ſtimmt er ihm doch ſogleich wieder bei, indem er behauptet, daß jedes Ding nur durch die fortgeſetzte Wirkung Gottes fortdauere, weil, wenn die Urſache aufhöre, auch die Wirkung aufgehoben werde [1]). So verficht er auch die freie Wirkſamkeit Gottes in allen ſeinen Hervorbringungen und ſetzt ſie der Abhängigkeit der Geſchöpfe entgegen. Zwar auch die vernünftige Seele und die Beweger der Geſtirne ſind frei, weil ihre Bewegungen mit Bewußtſein und Abſicht, ja mit Wahl des Guten geſchehen, aber ſie unterſcheiden ſich hierdurch doch nur von den natürlichen Bewegungen der Körperwelt und es hindert dies nicht, daß in allen ihren Thätigkeiten Gott wirkt, welcher deswegen mit Recht als die einzige freie Urſache betrachtet werden dürfte [2]).

Was wir ſo an einzelnen Punkten ſeiner Lehre bemerken, beweiſt uns nur, daß er wirklich durchzuführen bemüht iſt, was er im Allgemeinen über das Verhältniß der Philoſophie zur Offenbarung aufſtellt. Er ſpricht es als ſeine Überzeugung aus, daß, wenn manche Philo-

---

1) Metaph. VI, 2; de def. et quaes. fol. 136 b sq.

2) Aphor. de an. 12. Et motus ipsius animae etiam sunt voluntarii, sicut motus sunt naturales, quoniam ipsi sunt secundum intentiones et appetitus. Quare ipsa vult eos; verum est differentia inter ipsos motus voluntarios et inter naturales, quoniam ipsi voluntarii motus sciuntur cum intentionibus ipsius. — — Et operationes quidem alaethiarie, i. e., quae procedunt ex libero arbitrio, secundum veritatem non verificantur, nisi in primo ente solum.

sophen gegen den Glauben und das göttliche Gesetz sich vergangen hätten, dies nur ihrer Bosheit oder ihrem Irthum zuzurechnen, aber nicht aus ihrer Wissenschaft geflossen sei. Denn keine von allen Wissenschaften stehe in Widerspruch mit dem Glauben [1]). Ganz in derselben Weise, wie ein Augustinus, ein Anselmus, erklärt er sich über das Verhältniß der Religion zur Philosophie. Die Gründer des Glaubens, die Propheten, hätten früher dasselbe ausgesprochen, was später die Philosophen gelehrt hätten; jene hätten es nach ihrer Weise nur dunkler und als Ergebniß ohne Beweis aufgestellt, damit es später erklärt und mit Beweisen versehen werde; denn die Offenbarung sei für alle Klassen des Volkes und müsse daher in einer bildlichen Weise reden, in welcher sie für die Menge verständlich werde [2]). Dagegen sei es eben das Geschäft der Philosophie zu erklären und den Beweis für den Glauben hinzuzufügen [3]). Die positive Theologie, welche ihren Ursprung von den Propheten hat, gilt ihm auch als eine Ergänzung der natürlichen Theologie, indem sie Sätze als wahr ausspreche, welche der unerleuchtete Verstand des Menschen nur als möglich gelten lassen könne [4]).

In ähnlicher Weise spricht er sich nun auch überhaupt

---

1) De div. scient. fol. 145 b.

2) De Almahad 3 fol. 43 b sqq. Besonders die Lehren von körperlichen Strafen und Belohnungen gelten ihm für bildlich. lb. 3. fol. 60 b; 4 fol. 65 b.

3) De defin. et quaes. fol. 138 a. Doch muß ich bemerken, daß dies aus einem Anhange zu dieser Schrift ist, dessen Echtheit vielleicht bezweifelt werden könnte. De div. scient. fol. 144 b.

4) De div. scient. l. l.

über die Richtungen des Geiſtes aus, welche dem höhern Leben ſich zuwenden. Trotz ſeiner Lehre, daß alles Weltliche mit der Materie zu thun habe, möchte er ſie von der Vermiſchung mit dem Materiellen und Sinnlichen frei ſprechen. Er eifert gegen die ſinnliche Vorſtellungsweiſe der Menſchen, welche er zwar als etwas Nothwendiges anſieht, wenn der Menſch in niedrigen Beſchäftigungen lebt, welche aber der Geiſt des Philoſophen überwinden ſoll. In das Sinnliche eingetaucht, glaube die Seele es gebe nichts außer dem Sinnlichen; die Materie, der Körper, mit welchem ſie verbunden iſt, wird ein Hinderniß ihres reinen Erkennens der Wahrheit [1]). Wenn der Philoſoph von der gemeinen Gewohnheit des ſinnlichen Denkens ſich befreien ſoll, ſo muß es auch einen reinen Geiſt in ihm geben, welcher von der Vermiſchung mit der Materie frei iſt. In gleicher Richtung mit dieſer Forderung liegt es, daß Ibn Sina nicht allein die Intelligenzen der Geſtirne als Ausflüſſe Gottes anerkennt, welche den Himmel und von ihm aus die irdiſchen Dinge regiren, ſondern auch höhere Ausflüſſe Gottes annimmt, reine Engel, welche von den körperlichen Engeln unterſchieden werden, und nicht weniger jenen einen Einfluß auf die Menſchen zuſchreibt, indem ſie die Offenbarungen und Gebote Gottes ihnen überbringen ſollen [2]).

---

1) Aphor. de an. 3; 8; de anima 10 fol. 34 a.

2) De defin. et quaes. fol. 131 b. Et ex angelis quidam sunt intellectuales, et quidam rationales animales et quidam corporei. De div. scient. fol. 143 a sq. Et quaedam ipsarum (sc. substantiarum spiritualium) sunt imperantes, deferentes a deo glorioso revelationes ejus et ipsius praecepta.

Man könnte dieſe Lehren für nichts als Anbequemungen an die Vorſtellungen des Islam anſehn, welche nur aus Noth und nebenher ohne in die Sache einzugehn gemacht würden. Aber ſollte auch etwas dergleichen darin ſein, ſo gewinnt es doch eine andere Bedeutung, ſobald es an eine ſorgfältig ausgeführte Lehre ſich anſchließt. Die Verbindung, in welche ſolche Zugeſtändniſſe mit wiſſenſchaftlichen Grundſätzen gebracht werden, verleiht ihnen eine Überzeugung wenigſtens in einem gewiſſen Grade, welche entgegengeſetzte Überzeugungen wenn auch nicht beſeitigen, doch erſchüttern kann.

So iſt es mit den Lehren des Ibn Sina über das Immaterielle. Schon in ſeiner Lehre über Gott und deſſen Emanationen iſt der Keim angelegt, deſſen Entwicklung es möglich machen ſoll ein reines Erkennen der Welt und der Dinge in ihr zu gewinnen. Von dem Begriffe des nothwendigen Seins ausgehend kommt er zwar nur dazu Gott Vollkommenheit beizulegen; aber indem er darauf ſieht, daß Gott nicht allein vollkommen iſt für ſich, ſondern auch die überſtrömende Quelle, aus welcher alles übrige Sein und alle übrige Vollkommenheit ſtammt, findet Ibn Sina es nöthig Gott als das Übervollkommene anzuerkennen [1]). Erſt hierdurch wird es ihm möglich dem thätigen Verſtande, welcher von Gott ausfließt, unvollkommener als Gott, aber die Quelle alles Sein und al-

1) Metaph. VIII, 6. Necesse esse est perfectum esse, nam nihil deest sibi de suo esse. — — Sed necesse esse est plus quam perfectum, quia ipsum esse, quod est ei, non est ei tantum, immo etiam omne esse est exuberans ab ejus esse et est ejus et fluit ab illo.

les Erkennens, als vollkommen anzusehn und daher alle Materie, alles Vermögen und alle Beraubung ihm abzusprechen, so daß er alles ohne zeitlichen Fortgang im Lichte der Ewigkeit erblickt [1]). Von diesen beiden obersten Ordnungen steigen wir nun erst in die Gebiete der Welt herab, in welcher nichts Vollkommnes ist, in welcher doch auch wieder zwei Ordnungen unterschieden werden, des Genügenden und des Ungenügenden, von welchen jenes dem Himmel, dieses der Welt des Entstehens und Vergehens angehört [2]). Selbst die Weltseele gehört zu diesen unvollkommenen Dingen, obwohl sie genügend ist, weil sie im Wechsel der Bewegungen sich selbst unter der Leitung des thätigen Verstandes wechselnd in der Zeit ihre Formen hervorbringt, was bei den Dingen der vergänglichen Welt nicht der Fall ist. Diese Unterscheidung zwischen dem reinen Verstande und der bewegenden Seele führt nun Ibn Sina durch seine ganze Betrachtung der Dinge hindurch. So wie in der Welt überhaupt der reine

---

1) Ib. IV, 3. Plus quam perfectum autem est id, cui est esse, quod debet habere, et ab eo exuberat esse ad ceteras res. — — Et hunc ordinem attribuerunt primo principio — — et ordinem perfectionis attribuerunt intelligentiae ei, quae ex intelligentiis separatis in principio sciendi esse in effectu (?), cui non commiscetur aliquid potentiae nec exspectat aliud esse.

2) L. l. Id autem, quod est infra perfectum, posuerunt duo, scilicet sufficiens et insufficiens. Sufficiens est id, cui attributum est aliquid, per quod acquisitum est ei complementum sui in se ipso; insufficiens vero absolute est id, quod eget alio, quod attribuat sibi completionem post completionem. Exemplum autem sufficientis est anima rationalis, quae est universitatis sicut coeli. — — Insufficiens autem est, qualia sunt ea, quae sunt in generatione et corruptione.

Verſtand von der Seele unterſchieden iſt, ſo hat auch ein jeder Himmelskreis, ein jedes Geſtirn ſeinen reinen Verſtand, welcher von ſeiner Seele verſchieden iſt. Denn dem reinen Verſtande dürfen wir es nicht zumuthen, daß er die Materie bewege; er verändert ſich nicht; er hat keine ſinnliche Vorſtellung des Beſondern, wie eine ſolche zur Lenkung der natürlichen Dinge gehört; nur durch den Willen der Seele werden ſie bewegt, der Verſtand aber iſt nur die entferntere Urſache ihrer Bewegung [1]). Wir ſehen, wie dieſes Syſtem ſorgfältig vermeidet den reinen Verſtand im Gegenſatz gegen die praktiſchen und ſinnlichen Thätigkeiten der Seele mit dem Materiellen und Zeitlichen in eine unmittelbare Berührung zu bringen.

An dieſe Richtung ſchließt ſich nun auch ſehr genau ſeine Lehre von der vernünftigen Seele an, ein Theil der Philoſophie, den er mit beſonderer Vorliebe ausgebildet zu haben ſcheint. Mit ihm in genauere Forſchung ſich einzulaſſen, dazu mußte ſeine Beſchäftigung mit der Medicin ihn auffordern. Was er für ihn geleiſtet hat, verdient unſtreitig die Beachtung, welche eine fleißige Benutzung der Erfahrung und der Überlieferungen auf ſich ziehen kann, wenn es auch keine große Tiefe eines erfinderiſchen Geiſtes zeigen ſollte.

Natürlich ſtehen mit den Unterſuchungen über die vernünftige Seele auch die Fragen nach der Seele überhaupt

1) Ib. IX, 2. Principium motus coeli non est natura. Sed jam ostensum fuerat non esse per violentiam, igitur est per voluntatem. Dico etiam, quod principium sui motus propinquum non potest esse virtus intelligibilis pura, quia non variatur nec imaginat particularia.

in genaueſter Verbindung. Um zuerſt zu zeigen, daß wir Seelen anzunehmen haben, beruft er ſich auf zwei Erſcheinungen, auf die willkürliche, nicht natürliche Bewegung und auf das Bewußtſein. Vermöge der natürlichen Bewegung bewegt ſich das Leichte nach oben, das Schwere nach unten; dieſe Bewegungen vollziehen ſich immer in derſelben Weiſe; außer ihnen aber giebt es andere Bewegungen, welche in verſchiedener Weiſe, bald ſo, bald anders geſchehen und nur bei lebendigen Körpern gefunden werden. Beide Arten der Bewegung können wir nicht aus derſelben Urſache ableiten. Wenn jene Bewegung der Natur zugeſchrieben wird, ſo haben wir dagegen eine von der Natur verſchiedene Urſache dieſer Bewegung anzunehmen, welche wir Seele oder Seelenkraft nennen [1]). An dieſen Beweis ſchließt ſich der Begriff der Seele an. Jener ging von dem Unterſchiede der lebendigen Dinge von den lebloſen aus; der Unterſchied der Dinge beruht aber nicht auf ihrer Materie, ſondern auf ihrer Form und es ergiebt ſich alſo, daß die Seele die Form der lebendigen Dinge iſt [2]). Auch verfehlt Ibn Sina nicht daran das Übrige anzuſchließen, was in der Ariſtoteliſchen Erklärung der Seele liegt, indem er die Form der Dinge als ihren Zweck betrachtet, als die Vollendung oder Entelechie, welche ſie erreichen ſollen, indem er auch die erſte und die zweite Vollendung unterſcheidet und zeigt, daß die Seele nur die erſte Vollendung oder das Princip der vollendeten Thätigkeit des lebendigen

1) De anima 1.
2) Ib. 2. fol. 4 b sq.

Körpers ist [1]). Besonders aber bemüht er sich hierbei zu zeigen, daß die Form des lebendigen Körpers nicht auf der Zusammensetzung (mixtio, complexionalis permixtio) der in ihm enthaltenen körperlichen Materie beruhe. Der Beweis dafür wird sehr umständlich geführt; doch können wir ihn aus der vorliegenden Übersetzung, welche offenbar lückenhaft ist, nicht deutlich ersehen. Nur so viel blickt hervor, daß er wesentlich darauf gegründet wird, daß die Bewegung eines Körpers, dessen Form in seiner Zusammensetzung liege, von der Natur seiner Bestandtheile abhängig sei und daher nur in einer sich gleichbleibenden Weise geschehn würde. Da nun aber der lebendige Körper bald so, bald anders sich bewegt, so könne die ihn unterscheidende Form nicht in der Zusammensetzung der Materie liegen, sondern müsse ihm von außen kommen [2]). Wie auffallend dieser Satz auch scheinen könnte, so hat er seine Anknüpfungspunkte doch nicht allein in Äußerungen des Aristoteles, sondern auch in der allgemeinen Denkweise, welche dieser ganzen Lehre zum Grunde liegt. Denn die Materie und das Körperliche wird von ihr durchaus nur als etwas Leidendes und Unthätiges angesehn; nur die Form ist thätiges Princip; sie ist so wie Seele, so auch Natur [3]). Für jede Bewegung bedarf es also eines Bewegers, welcher in der Form liegt

1) Ib. fol. 5 a; aphor. de an. 16.

2) De anima 3.

3) Aphor. de an. 9 fol. 106 b. Et non est possibile, quod corpus sit causa efficiens sui ipsius. — — Et corpus quidem non habet operationem per se. — —. Et corpus quidem operatur cum aggregato ex sua materia et ex forma sua et (aut?) ex natura sua aut ex anima sua.

oder in dem Zweck der Bewegung. Wo aber eine beſondere Bewegung iſt, wie bei den beſeelten Weſen, da muß auch ein beſonderer Zweck vorausgeſetzt werden, welcher nicht in der allgemeinen Natur, ſondern in dem beſondern Weſen liegt. Nun wird die Miſchung des belebten Körpers nicht durch ſie ſelbſt hervorgebracht, ſie kann daher auch nicht die bewegende Form, nicht der Zweck des belebten Körpers ſein, und wir müſſen deswegen außer dem belebten Körper ſeinen Zweck und ſeine bewegende Urſache ſuchen, d. h. die Seele muß ihm von außen kommen [1]). Die Vorausſetzungen dieſer Lehre beruhen weſentlich darin, daß die Form von der Materie urſprünglich getrennt, daß dieſe nur das Mittel, jene Zweck und bewegende Urſache iſt, und daß es nicht allein einen allgemeinen Zweck, ſondern auch beſondere Zwecke, wie beſondere Weſen giebt. Außerdem wird noch hinzugefügt, daß die Seele die Veränderungen der Miſchung nicht fühlen würde, wenn ſie nur die Miſchung des Körpers wäre [2]). An dem Gewichte, welches Avicenna auf dieſen Punkt ſeiner Lehre legte, kann man ſein Bedürfniß ermeſſen, den Vorſtellungen der Ärzte, als wenn die Seele nur in einer eigenthümlichen Miſchung der Elemente beſtände, aus allen Kräften ſich entgegenzuſetzen.

1) Ib. 18. Fuit necessarium, ut sit finis particularis existens, ita ut verificetur esse motus particularis. Ib. 19. Quaelibet dispositio corporea accidit post motum, quare non verificatur, quod ipsa ponatur causa finalis motus, quare ipse movens est finis et anima. Ib. 20. Si complexio esset anima, tunc oporteret, quod complexio esset ens ante complexionem, cum ipsa sit movens elementa ad mixtionem.

2) Ib. 23.

Den Vorwurf, welchen man der Ariſtoteliſchen Lehre machte, als hebe ſie durch ihre Erklärung die Subſtantialität der Seele auf, will er auf alle Weiſe beſeitigen [1]).

Wenn aber Ibn Sina, wie vorher bemerkt wurde, in ſeinen Beweiſen für das Daſein der Seele nicht allein auf die Erſcheinungen der willkürlichen Bewegung, ſondern auch des Bewußtſeins in den lebendigen Weſen Rückſicht nahm, ſo beweiſt dies ſchon, daß es ihm hauptſächlich um die thieriſche Seele zu thun iſt. Er ſchließt hierin an die Ariſtoteliſche Eintheilung der Seele ſich an. In der Verſchiedenheit der lebendigen Bewegung nemlich, welche theils nur eine quantitative, theils auch eine örtliche iſt, liegt ihm der Unterſchied zwiſchen Pflanzen- und Thier-Seele; das Bewußtſein aber iſt theils Erkenntniß durch die Sinne, theils verſtändiges Denken und hierauf beruht der Unterſchied zwiſchen thieriſcher und vernünftiger Seele [2]).

Im Thiere kommen nun die beiden Momente zuſammen, auf welchen der Begriff der Seele beruht, die Bewegung von einem beſondern Princip aus und das Bewußtſein. So wie die Bewegung eine örtliche und willkürliche wird, ſo muß auch das Bewußtſein, die Erkenntniß durch den Sinn, ſich ihr zugeſellen. Denn die freiwillige Bewegung würde nur ſchädlich ſein, wenn ſie durch die ſinnliche Erkenntniß des Nützlichen und Schädlichen nicht geleitet würde; aber auch der ſinnlichen Erkenntniß darf die freiwillige Bewegung nicht fehlen; denn jene würde unnütz ſein, wenn

1) Cf. de Almahad fol. 57 a.
2) De anima 2 fol. 4 a sq.

ſie nicht von dieſer begleitet wäre, um das Schädliche fliehen und das Nützliche ſuchen zu können. Daher hat die Natur, nach Gottes Vorſehung, dieſe beiden Kräfte mit einander verbunden [1]).

Hierbei geht nun Ibn Sina in eine genaue Unterſuchung über die Thätigkeiten ein, welche das thieriſche Bewußtſein bilden, zwar an den Ariſtoteles ſich anſchließend, aber deſſen Lehren ſcharfſinnig erweiternd. Seine Unterſcheidungen ſind ein Gemeingut der Arabiſchen Philoſophie geworden und haben ſich von ihr auf unſere neuere Philoſophie fortgepflanzt. Daß er als der Begründer dieſer Lehrweiſe angeſehn werden darf, ergiebt ſich wenigſtens mit Wahrſcheinlichkeit daraus, daß ſie nicht an allen Orten ſeiner Schriften in der vollſtändig entwickelten Geſtalt auftritt, welche ſie zuletzt bei ihm annahm [2]). Nachdem er die fünf äußern Sinne aufgezählt hat, unterſcheidet er von ihnen den innern Sinn, in welchem nun noch fünf andere Unterſchiede eintreten. Zuerſt iſt der Gemeinſinn zu bemerken, welcher die Eindrücke der verſchiedenen Sinne zuſammenfaßt, ſo daß die Thiere

1) Ib. 5 fol. 12 b.

2) Die kleine Schrift de anima 7 fol. 20 a sqq. hat nur vier Theile der ſinnlichen Seele, indem ſie Einbildungskraft und Phantaſie noch nicht unterſcheidet, die Einbildungskraft zum Theil in den Gemeinſinn hinüberzieht und auch die Theile des Gehirns anders angiebt, als ſie ſonſt von den Arabern angegeben zu werden pflegen. Man hat wohl nicht nöthig hierin Fehler des Überſetzers zu ſehen, wie Roger Baco thut (op. maj. V dist. I c. 5), um ſo weniger, da dieſelbe Eintheilung auch an andern Stellen desſelben Buches vorkommt, z. B. c. 5 fol. 13 b sq. Mir iſt es wahrſcheinlicher, daß dieſe Schrift die erſten Linien einer Theorie enthält, welche ſpäter genauer ausgebildet wurde.

im Stande ſind eine Vorſtellung von der Gleichheit und Verſchiedenheit der Eindrücke, von ihrer Verbindung und ihrer Trennung in einem oder in verſchiedenen Dingen zu haben. Ibn Sina nennt ihn auch die bildende Kraft der Seele, doch ſcheint dieſe Bezeichnungsweiſe ſchon in den Kreis der Thätigkeiten hinüberzugreifen, welche in ſpäterer, genauerer Unterſcheidung der Phantaſie zugeſchrieben wurden. Die Einbildungskraft bewahrt alsdann die Eindrücke, welche die Seele im Gemeinſinn empfangen und verbunden hat, auch nachdem ſie ihm vergangen ſind. Eine dritte Kraft wird ihr zugefügt, weil das Thier ſeine ſinnlichen Eindrücke auch beurtheilen kann, ob ſie ſind oder nicht ſind, ob ſie Schädliches oder Nützliches bezeichnen; ſie heißt die ſinnliche Urtheilskraft (virtus existimativa, opinativa, cogitativa). Ihr ſchließt ſich eine vierte Kraft in demſelben Verhältniſſe an, in welchem die Einbildungskraft zum Gemeinſinn ſteht; ſie bewahrt die über die ſinnlichen Eindrücke früher gefällten Urtheile und wird Gedächtniß genannt. Um nun aber von allen dieſen Kräften Gebrauch machen zu können für die willkürliche Bewegung wird auch noch Phantaſie für die thieriſche Seele verlangt, durch welche ſie von den bisher vorgekommenen Verbindungen und Trennungen der Erſcheinungen, ſei es des Freundlichen, ſei es des Feindlichen, abſehen und neue Verbindungen der Furcht oder Hoffnung ſich bilden kann. Für dieſe fünf Thätigkeiten ſuchte nun Ibn Sina auch die entſprechenden Organe im thieriſchen Leibe auf, indem er mit dem Galenos der Überzeugung iſt, daß die Thätigkeiten der thieriſchen Seele im Gehirne ihren Sitz haben. Er unterſcheidet mit den Phyſiologen drei Theile des Ge-

hirns, den vordern, den mittlern und den hintern; in den vordern Theil verlegt er die Thätigkeiten des Gemeinsinnes und der Einbildungskraft, so daß jene die vorderste, diese die hinterste Hälfte desselben beschäftigen sollen; in dem mittlern Theile sucht er das Werkzeug für die Phantasie und dem hintern Theile theilt er wieder zwei Thätigkeiten, die beurtheilende und das Gedächtniß zu, in derselben Weise zwei Hälften desselben unterscheidend, wie zwei Hälften des vordersten Theiles angenommen wurden [1]).

Aus dieser Lehre ergiebt sich nun, daß die thierische Seele nicht für sich ist, sondern eines Werkzeuges für alle ihre Thätigkeiten bedarf [2]). Sie wird zwar als eine Form gedacht, welche von Gott in die Materie gelegt worden, und deswegen hält auch Ibn Sina bei allen seinen Unterscheidungen ihrer Thätigkeiten die Untheilbarkeit und Einheit der thierischen Seele fest [3]); aber für die Materie bestimmt kann sie doch von der Materie unter keiner Bedingung getrennt werden. Dies wird noch dadurch verstärkt, daß alle Untersuchungen über das sinnliche Erkennen darauf hinauslaufen, daß es keinen andern Zweck habe als der willkürlichen Bewegung zu dienen. Was diese betrifft, so unterscheidet Ibn Sina mit dem Platon zwei bewegende Kräfte der thierischen Seele, das sinn-

1) Canon I. fen I. doctr. b. c. 5; mit einigen Verwirrungen die Übersetzung des Cecilius Fabrianenſis von der großen Schrift de anima ps. I c. 5 fol. 5, welche ich nur aus Degerando hist. comp. des syst. de phil. IV p. 313 kenne. Vergl. Algazelis philosophia II tract. IV, 4.

2) De anima 7 fol. 21 b.

3) De Almahad 3 fol. 60 b.

liche Begehrungsvermögen und den Zorn [1]). Dieſe ſind bei den Thieren das Herſchende, beim Menſchen dagegen nur etwas Untergeordnetes [2]); denn bei den Thieren iſt alle Erkenntniß nur darauf angelegt, daß ſie das Schädliche und Nützliche für ihr Leben unterſcheiden lernen; ihre bewegende Kraft iſt aber nicht dazu vorhanden, daß ſie als Mittel für die Berichtigung und Beſſerung ihrer Erkenntniſſe diene. Denn ſie bleiben unter allen Umſtänden bei der ſinnlichen Erkenntniß ſtehen. So müſſen wir den ganzen Haushalt der thieriſchen Seelenthätigkeiten auf die bewegende Kraft beziehen. Sie iſt der Fürſt, welchem die übrigen Kräfte dienen; die fünf Sinne ſind ihre nach verſchiedenen Seiten vertheilten Späher; der Gemeinſinn iſt der Bote, welcher ihre Nachrichten überbringt, die Einbildungskraft ihr Schreiber, der die Nachrichten empfängt und an den Stellvertreter des Fürſten übergiebt, die Urtheilskraft iſt eben dieſer Stellvertreter, und das Gedächtniß vertritt den Schatz der fürſtlichen Geheimniſſe [3]).

Bei der vernünftigen Seele des Menſchen iſt nun aber ein anderes Verhältniß. Die bewegende Kraft dient ihr zur Berichtigung, Reinigung und Verbeſſerung der Erkenntniß. Denn ſie ſoll nicht ſtehen bleiben bei den ſinnlichen Erkenntniſſen, vielmehr zur Einſicht in die überſinnlichen Gründe der Dinge ſich erheben und dazu iſt es nothwendig, daß ſie von den ſinnlichen Bedürfniſſen und Begierden ſich frei mache, ſich reinige von Zorn und Leidenſchaft und alſo die bewegenden Kräfte der Seele der reinen Erkenntniß

1) De anima 5 fol. 13 b.
2) Ib. 5 fol. 13 b sq.
3) Ib. 5 fol. 13 b sq.

der Vernunft unterwerfen lerne [1]). Wir ſehen, daß Ibn Sina ohne Rückhalt an die Richtungen der Ariſtoteliſchen Lehre ſich anſchließt, indem er die praktiſche Vernunft der theoretiſchen unterordnet und jene nur für den Hausverwalter dieſer hält.

Und hierin wurzelt das Weſen ſeiner Lehre über die vernünftige Seele. Mit vieler Ausführlichkeit ſucht er uns aus den Erſcheinungen darzuthun, daß ihr eine Kraft des Erkennens beiwohne, welche von allem Sinnlichen und Materiellen frei iſt. Zwar wird dabei vorausgeſetzt, daß die Seele des Menſchen der ſinnlichen Wahrnehmung bedürfe um zur Wiſſenſchaft zu gelangen [2]); aber nur auf dem Wege dienen ſie ihr, am Ziele angelangt und des vernünftigen Gedankens mächtig kann ſie dieſe Hülfe entbehren. Daß eine andere Thätigkeit alsdann in ihr walte, iſt dem Ibn Sina aus vielen Zeichen unzweifelhaft. Die Sinne nehmen zwar auch die Formen der Dinge wahr, aber eine jede ſolcher Formen oder Arten (species sensibilis) iſt an einen Ort geknüpft; dagegen die Formen, welche der Verſtand als allgemeine Formen der Dinge (species intelligibiles) erkennt, ſind von örtlichem Daſein unabhängig [3]). Es hängt damit zuſammen, daß die ſinnlichen Eindrücke eine beſtimmte Größe und Verhältnißmäßigkeit zu unſern Sinnenwerkzeugen und unter ſich haben müſſen, um in uns einzugehn; dies findet aber bei den Erkenntniſſen der vernünftigen Seele nicht ſtatt; der

1) Ib. 10 fol. 34 a.

2) Aphor. de an. 1 fol. 103 a. Et sensus quidem sunt viae, ex quibus anima humana acquirit scientias. Ib. 44.

3) De Almahad 5 fol. 69 b.

größere Gedanke löſcht in uns den kleinern nicht aus [1]). Aus dieſem Gegenſatze ergiebt ſich auch, daß wir ſinnlich das Unendliche zu erkennen nicht vermögen, durch den Verſtand aber vermögen wir es; denn die Erkenntniß der Wiſſenſchaft erſtreckt ſich über unendliche Arten und Zahlen [2]). Noch andere Gründe führen auf dieſelbe Unterſcheidung. Unſer Körper und mit ihm unſere ſinnliche Empfänglichkeit nimmt vom 40. Jahre unſeres Alters ab; aber eben von dieſer Zeit beginnt gewöhnlich erſt die rechte Kraft für die vernünftige Einſicht [3]). Ein noch mehr hervortretender Unterſchied iſt, daß alle ſinnliche Erkenntniß einen äußern Gegenſtand hat, weil ſie durch ein Werkzeug etwas Anderes auffaſſen muß; daher kann die ſinnliche Erkenntniß weder ſich ſelbſt, noch ihr Werkzeug erkennen; die vernünftige Seele dagegen erkennt ihr Werkzeug und ihr Weſen und ihr eigenes Erkennen [4]). Es wird hieraus unmittelbar auf das Für-ſich-beſtehen der vernünftigen Seele geſchloſſen, weil ſie ſich ſelbſt beſtimmt, indem ſie ihre eigenen Gedanken ohne Hülfe eines Werkzeuges vollziehen kann, weil nichts zwiſchen ihr und dem Gegenſtande ihres Denkens iſt [5]). Außer dieſen Gründen werden auch wohl noch andere angedeutet [6]);

1) Ib. 5 p. 71 a; de anima 6 fol. 19 a; 8 fol. 24 a; 9 fol. 29 b.

2) De anima 9 fol. 30 a; de Almahad 5 fol. 68 b.

3) De anima 9 fol. 30 a; de Almah. 5 fol. 71 a.

4) De Almah. 5 fol. 70 b sq.

5) De anima 9 fol. 30 a. Omnis res, quae non indiget in operatione sua proveniente ab essentia sua re alia, quae ipsam adjuvet, nec etiam indiget re alia, quae ipsam adjuvet, ut stet per se. De Almah. 5 fol. 71 a.

6) Eine weitläuftigere Aufzählung der Gründe, welche die

doch müſſen wir das Hauptgewicht auf den Unterſchied zwiſchen ſinnlicher und verſtändiger Erkenntniß legen. Jene bezieht ſich auf das Beſondere, dieſe auf das Allgemeine, indem ſie die Begriffe und Grundſätze, aus welchen alle Wiſſenſchaft fließt, zu ihrem Gegenſtande macht. Eben weil dieſelben mit nichts Beſonderem zu thun haben, ſind ſie an keine Materie geknüpft [1]). Ibn Sina gebraucht jedoch dieſen Unterſchied weniger einfach für ſich, als in Verbindung mit andern Punkten, welche die Sache zu einer noch tiefern Entſcheidung bringen ſollen. Vielleicht liegt der Grund darin, daß Ibn Sina zwar das Allgemeine für einen Gegenſtand der Verſtandeserkenntniß erklärt, aber doch auch einzelne intelligible Dinge kennt, wie die Vernunft und die Seele [2]). Vielleicht wirkt hierzu noch mehr, daß Ibn Sina doch auch, wie Ariſtoteles, die Hülfe der ſinnlichen Vorſtellung zur Erkenntniß der reinen Formen nicht gering anſchlägt und auch dem ſinnlichen Theile der Seele eine Erkenntniß der ſinnlichen Arten oder Formen zuſchreibt [3]). Was er dagegen in ſeinen Beweis hineinzieht, iſt hauptſächlich der für die

---

Arabiſche Philoſophie für dieſen Punkt ausgeführt hat, findet ſich Agazel. phil. II tract. IV, 5.

1) Vergl. die verſchiedenen Erklärungen des Verſtandes. De def. et quaes. fol. 122 a sq.

2) Aphor. de an. 24. Res autem denudatae apprehenduntur per se absque instrumento. Et instrumenta quidem fuerunt posita, ut per ea apprehendantur particularia et sensata. Universalia vero et intelligibilia comprehenduntur per se. Et ipsamet anima, quamvis sit particularis, tamen ipsa est intelligibilis. Non enim omne intelligibile est intentio universalis, sicut est intelligentia et anima.

3) De anima 8 fol. 23 b.

Araber ſehr gewichtige Begriff des Einfachen. Die zuſammengeſetzten Begriffe des Verſtandes, welche ſich auflöſen laſſen in ihre Beſtandtheile, ſie laſſen ſich zurückführen von der einen Seite auf einen oberſten Begriff, der ſich nicht weiter durch Auflöſung ſeiner Beſtandtheile erklären läßt, von der andern Seite auf die beſonderſten Arten, welche ſich nicht weiter eintheilen laſſen. So kommen wir zuletzt auf etwas Einfaches, welches gefordert werden muß, damit die Wiſſenſchaft nicht in das Unendliche gehe, ſondern nach beiden Seiten zu ein geſchloſſenes Syſtem bilde. Ein ſolches Untheilbares giebt es im Sinnlichen oder Materiellen nicht, und deswegen muß auch die vernünftige Seele als eine Subſtanz gedacht werden, welche in ihren Thätigkeiten, wie in ihrem Sein von dem Materiellen unabhängig iſt [1]).

Hieran ſchließen ſich nun die wichtigſten Folgerungen an. Die vernünftige Seele wird als eine Subſtanz betrachtet, welche den Bedingungen des ſinnlichen und weltlichen Daſeins in ihrem reinen Erkennen enthoben iſt. Nicht allein, daß wir zur vernünftigen Erkenntniß, beſonders der Grundſätze der Wiſſenſchaft keines Organs bedürfen, denn dies gehört nur den niedern Zuſtänden, der Unvollkommenheit des gegenwärtigen menſchlichen Lebens an [2]); ſondern das vernünftige Erkennen ſoll auch unabhängig von der Zeit beſtehn und nicht in der Zeit vollzogen werden. Wenn auch zugegeben werden muß, daß in den Kindern das Verſtändniß der Grundſätze nur

1) De anima 9 fol. 28 a sqq.; de Almah. 5 fol. 71 b.
2) Aphor. de an. 1; de anima 9 fol. 29 b.

der Möglichkeit nach (intellectus possibilis) vorhanden iſt, daß der Verſtand erſt ſich vorbereiten muß (intellectus dispositus, praeparatus), um zum wirklichen Erkennen (intellectus in actu) zu gelangen [1]), daß nicht weniger die Erkenntniß im wiſſenſchaftlichen Denken nicht umhin kann durch eine Aufeinanderfolge verſchiedener Gedanken von den Grundſätzen zu den Schlüſſen fortzuſchreiten, ſo hält Ibn Sina doch den eigentlichen Abſchluß des ſpeculativen Gedankens, den endlichen Zweck unſeres Denkens, für etwas unmittelbar von der Seele Ergriffenes, welches ohne alle Folge der Zeit ſich vollziehe [2]). Die vollkommenen Thätigkeiten der vernünftigen Seele ſollen von Veränderung, Vervielfältigung und Gegenſatz frei ſein [3]). Dem entſprechen die Äußerungen über das Weſen des Verſtandes, welches ſeinen Thätigkeiten gemäß ſein muß. Ibn Sina läßt uns überlegen, daß wir das Weſen des Menſchen nicht in den Theilen ſeines Körpers ſuchen dürfen, denn ſie können von ihm getrennt werden, ohne daß er aufhörte zu ſein, ſogar die Theile des Gehirns, wie die Erfahrung zeigt. Das Weſen des Menſchen kann ſelbſt ohne das Herz gedacht werden. Nur eine trügeriſche Gewöhnung uns mit dem Körper verbun-

---

1) Aphor. de an. 1; def. et quaes. fol. 122 a sq.

2) De anima 8 fol. 24 b. Et intellectus licet efficiat operationes suas cum successione temporali in compositione syllogismorum cum administratione cogitativae, tamen adventus ipsius per se vel applicatio ipsius per se ad conclusionem, quae est fructus seu effectus cogitativae et finis, qui exquiritur vel intenditur, non dependet a tempore neque accidit in tempore. Immo ipse intellectus elevatur a tempore totaliter.

3) De Almah. 8 fol. 82 a.

den zu denken läßt uns hieran zweifeln [1]). Der wahre Menſch iſt nicht durch die Materie, ſondern durch die Form in der Materie; er beſteht in der vernünftigen Seele, und das Weſen der Seele iſt ſchlechthin einfach und von der Materie in jeder Weiſe abgeſondert; ſie iſt weder hier, noch dort, nicht allein von engliſcher Art, ſondern ihr Weſen, ihre Wurzel iſt das geiſtige Weſen unſeres Schöpfers [2]).

Ibn Sina geht in dieſer Richtung darauf aus, unſer Weſen von unſerer Erſcheinung abzulöſen und das vernünftige Princip in uns von den Bedingungen abzuſondern, unter welchen es in unſerm an Raum und Zeit geknüpften Leben ſteht. Unſtreitig hat hierauf die geheimnißvolle Weiſe, wie Ariſtoteles von der Verbindung der ſinnlichen Thätigkeit mit der Erkenntniß des Allgemeinen oder überhaupt der Bewegung mit der Energie ſpricht, ihren Einfluß ausgeübt; aber Ibn Sina läßt ſich hierin auch noch von manchen andern Überlegungen leiten. Die Forderungen, welche er an die Erkenntniß ſtellt, haben hierbei ein nicht geringes Gewicht. Wie El-Farabi, fordert auch er, daß der wirklich erkennende Verſtand Erkennendes und Erkanntes zur Einheit ohne Unterſchied verbinde [3]). Wo aber Materie iſt, kann eine ſolche Ver-

---

1) De Almah. 4.

2) Ib. 3 fol. 45 b; 5 fol. 69 b; 7 fol. 81 b. Ipsa est simplex absolute et a materia separata omni separatione. Ib. 8 fol. 82 a. Verum essentia vel radix ipsarum est spirituosa creatoris nostri. De anima 9 fol. 29 a.

3) De anima 8 fol. 24 b. Intellectus in actu est intelligens et intellectum simul.

bindung ſich wohl nicht ergeben. Nur eine andere Form der Darſtellung für dieſelbe Forderung iſt es, wenn die Aufgabe der Wiſſenſchaft nach Ariſtoteliſcher Weiſe in der Erkenntniß der Urſachen geſucht, alsdann aber auseinandergeſetzt wird, daß die Urſachen die reinen, von aller Materie freien Formen ſind. Zwar wird die Erkenntniß aus den Urſachen nicht dem Menſchen, ſondern Gott und den reinen Geiſtern, welche ihrem Weſen nach erkennend ſind, oder den Planeten zugeſprochen, weil ſie ſelbſt Urſachen der ſinnlichen Erſcheinungen ſind, wärend der Menſch nur aus den ſinnlichen Erſcheinungen zur Erkenntniß der Urſachen gelangt, und es wird dabei ausgeführt, daß der Weg jener Erkenntniß der Geſtirne oder ihrer Beweger der umgekehrte ſei verglichen mit der menſchlichen Erkenntniß, denn jener gehe von den intelligibeln Formen zu den Formen der Einbildungskraft, dieſe von den Formen der Einbildungskraft zu den Formen des Verſtandes fort [1]); aber man würde ſich täuſchen, wenn man glaubte, es ſollte dadurch angedeutet werden, daß die ſinnlichen Thätigkeiten eine Erkenntniß oder auch nur eine poſitive Vorbereitung zur Erkenntniß uns gewähren müßten. Wenn auch die Sätze des Ibn Sina zuweilen ſo lauten, ſo gehört dies doch nur den Schwankungen an, welche die Erfahrung über unſer Erkennen in dieſe Unterſuchungen bringt. Ibn Sina erklärt ſich über das Erkennen der menſchlichen Seele noch ganz anders. Auch wir ſollen von den intelligibeln Formen zu den Formen der Einbildungskraft oder den ſinnlichen Arten fortſchreiten können,

1) Aphor. de an. 1 fol. 102 b; 43.

wenigſtens im Schlafe [1]); aber auch nicht bloß im Schlafe, ſondern jeder Seele auch im Wachen kommt das Vermögen zu eine göttliche Emanation in ſich aufzunehmen, nur daß ſie dazu bald in näherer, bald nur in entfernterer Weiſe vorbereitet iſt [2]). Eine ſolche Vorbereitung wird beſonders im ſittlichen, heiligen Leben, in der Unterwerfung der Sinnlichkeit unter unſere Vernunft geſucht [3]); aber ſelbſt die Erkenntniß der wiſſenſchaftlichen Grundſätze, welche wegen ihrer Allgemeinheit nicht durch die Erfahrung gewonnen werden können, wird als Beiſpiel davon angeführt, daß wir ohne Hülfe des Sinnes und ohne eine zeitliche Folgerung zu der Erkenntniß der Wahrheit gelangen können [4]). Da betrachtet nun Ibn Sina unſer unmittelbares Erkennen der Grundſätze ganz wie die Mittheilung der vernünftigen Seele ſelbſt als eine Emanation des thätigen, über alles waltenden Verſtandes, welcher ſich uns eingieße und uns erleuchte. Die ſinnlichen Thätigkeiten der Seele erſcheinen ihm dagegen nur als Vorbereitungen zur Erkenntniß, inwiefern ſie die ſtörenden Einflüſſe des Körpers und die von ihnen ausgehenden Vorſtellungen entfernen und andere Vorſtellungen herbeiführen, welche den Verſtand in eine entſprechende Bahn leiten [5]).

Dieſe Anſicht von dem verſtändigen Erkennen ſteht in der genaueſten Verbindung mit der Anſicht von den er-

1) Ib. 27; 43; de div. scient. fol. 142 a.

2) Aphor. de an. 36.

3) De anima 8 fol. 24 b sq.

4) Ib. 8 fol. 23 a sqq.; 10 fol. 33 a sq.; aphor. de an. 1 fol. 103 a.

5) Aphor. de an. 27; 29.

ſten Gründen alles Seins. Dieſe ſind allgemeiner Art und Ibn Sina ſetzt daher auch die Realität der allgemeinen Begriffe ohne allen Zweifel voraus. Die Menſchheit bringt den Menſchen, die Pferdheit das einzelne Pferd hervor; nur bemerkt Ibn Sina, daß der allgemeine Begriff an und für ſich gedacht weder allgemein, noch beſonders, weder in der Seele, noch in den ſinnlichen Dingen iſt; denn alles dies wird er erſt durch ſeine Beziehungen; an ſich iſt er nichts weiter als er ſelbſt [1]). Die allgemeinen Gründe des Seins ſind es nun, welche wie in allen Dingen die Form, ſo auch im Verſtande die Erkenntniß der Form hervorbringen. Zu oberſt iſt es der thätige Verſtand, das zweite, von Gott ausgefloſſene Princip [2]), welcher in uns alle Gedanken erzeugt, obwohl dabei auch eine eigene Thätigkeit unſerer Seele nicht ausgeſchloſſen wird; denn aus dem Verſtande der Möglichkeit nach muß ſich der wirkliche Verſtand entwickeln. Weil der thätige Verſtand in allen vernünftigen Seelen in derſelben Weiſe wirkt, wird er auch der allgemeine Verſtand genannt [3]). Dieſer wirkt nun in einer ſtetigen Weiſe und hält ſeine Wirkſamkeit in keinem Dinge zu-

1) De anima 9 fol. 28 b; metaph. V, 1. Ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim ex se nec est multa nec unum nec est existens in his sensilibus nec in anima.

2) De def. et quaes. fol. 123 b. Hier wird noch intellectus universalis und intellectus totius oder omnis unterſchieden. Sehr ähnlich iſt die Stelle, welche Schmölders docum. p. 97 sqq. aus einer ungedruckten Schrift mittheilt.

3) Schmölders l. l.; de anima 8 fol. 24 a. Et omnia ista insunt ei (sc. animae humanae) cum servitute virtutis animalis et adjutorio intellectus universalis — — et mediante naturalitate, quae est in eo ex principiis necessariis intelligibilibus.

rück, ſobald es nur dazu fähig iſt ſie aufzunehmen [1]). Daher verhält ſich auch jede menſchliche Seele zu ihm nur wie ein paſſendes Gefäß, in welches die Verſtandeserkenntniß ſich ergießt, wenn die Seele rein genug iſt ſie in ſich aufzunehmen, d. h. wenn keine Störungen von Seiten der ſinnlichen Thätigkeiten die Erkenntniß verhindern. Jede Erkenntniß unſeres Verſtandes kann daher auch als Eingießung des thätigen Verſtandes angeſehn werden. Zwar unterſcheidet Ibn Sina zwiſchen ſolchen Gedanken, welche als eingegoſſener Verſtand (intellectus infusus) von ihm angeſehn werden, wie die Erkenntniß der erſten Grundſätze, und zwiſchen andern Gedanken, welche uns durch wiſſenſchaftliche Unterſuchung zukommen (intellectus adeptus) [2]); aber da auch die letztern nur durch die Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes in unſerer Seele hervorgebracht werden, Thätigkeiten der ſinnlichen Seele und Folgerungen dagegen unſere Seele nur vorbereiten und reif machen ſollen die Wirkung des thätigen Verſtandes in uns aufzunehmen, ſo bezeichnet dieſe Unterſcheidung in der That nichts anderes, als eine Verſchiedenheit in der Verknüpfung unſerer Gedanken, ohne daß die Natur derſelben dadurch verändert würde. In

1) Aphor. de an. 27.

2) De anima 8 fol. 23 a. Adveniunt illae (sc. species intelligibiles) in ea (sc. anima rationali) duobus modis adventus, quorum unus est infusio vel manatio divina absque doctrina et absque acquisitione ex sensibus, sicut intellectiones primorum principiorum. — — Et secundus modus est cum acquisitione mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa. Man muß den Unterſchied zwiſchen dem intellectus adeptus beim Avicenna und bei Alfarabi bemerken.

dem erſtern Falle tritt nur die Gegenwart des überſinnlichen Gedankens unmittelbar, ohne vorausgehende darauf abzweckende Thätigkeit ein, in dem andern Falle findet er ſich mit ſolchen Thätigkeiten vergeſellſchaftet, ohne doch von ihnen abhängig zu ſein; denn immer wirkt in der Erkenntniß des Verſtandes durch Schluß oder vermittelſt des Sinnes nur die inwohnende Kraft der Vernunft mit der Beihülfe des allgemeinen Verſtandes [1]).

Dieſe Gedanken, könnte man nun wohl ſagen, öffnen dem Ibn Sina ein Feld, in welchem er volle Freiheit hat die wunderbarſten Wirkungen der vernünftigen Seele ſeinen Grundſätzen gemäß zu finden. Er ſcheint ſich dieſer Freiheit in der That reichlich zu bedienen, um den Vorſtellungen der orthodoxen Dogmatik ſeine Lehre anzupaſſen, indem er, wie ſchon erwähnt wurde, der Seele im Schlafe die überſinnlichen Begriffe oder die Ideen, welche Urſachen der Dinge ſind, zukommen läßt, um alsdann erſt die Bilder der Einbildungskraft, welche wir im Traum wahrnehmen, daraus hervorgehen zu laſſen [2]), indem er auch die Prophetie, d. h. die Erleuchtung frommer Männer, welche zu ihrer Erkenntniß des Mittels der

1) Ib. fol. 24 a. ‚Et haec virtus licet adjuvetur cum virtute sensitiva apud extractionem specierum intelligibilium simplicium, vel cum elicit species intelligibiles simplices ex speciebus sensatis, tamen ipsa non indiget ea in formatione istarum intentionum in se ipsa et in compositione syllogistica ipsarum neque apud certificationem neque apud formationem verificantem, — — immo sufficit per se ipsam ad omnia, quae voluerit ex operationibus.

2) Daraus wird de div. scient. fol. 142 a die Traumdeutung gerechtfertigt.

Wiſſenſchaft nicht bedürfen, in ganz ähnlicher Weiſe gerechtfertigt findet [1]). Er ſieht dieſe Wege der Erkenntniß ausdrücklich als ſolche an, welche der natürlichen Weiſe Erkenntniß zu erwerben entgegengeſetzt ſind, und ſie geben ihm einen Beweis dafür ab, daß die menſchliche Seele in ſtetiger Verbindung mit der höchſten Intelligenz ſtehe [2]). Auch ſeine Lehre von der Unſterblichkeit der vernünftigen Seele ſchließt ſich hieran an, indem er die Seele als eine Subſtanz betrachtet, welche in ihren Thätigkeiten vom Körper ſich ganz loslöſen kann, ſo daß ſie allein mit ihrem Urquell, dem thätigen Verſtande, in Verbindung bleibt [3]). Dennoch wird man finden, daß er in allen dieſen Lehren keine durchaus willkürliche Annahme macht, ſondern überall einen natürlichen Zuſammenhang auch der wunderbarſten Erſcheinungen mit ſeinen Grundſätzen fin-

1) De anima 8 fol. 25 a. Et quandoque est disposita virtus rationalis in quibusdam hominibus ex vigiliis et conjunctione cum intellectu universali, ita quod non indiget in cognitione scientiae aliquo discursu rationis et auxilio cogitativae, immo sufficit ei, ut sit ejus occupatio cum divinitate, et nominatur proprietas istius sanctimonia et nominatur secundum ipsam spiritus sanctificatus et non tribuitur ista gratia seu ista dignitas nisi prophetis et apostolis, quibus inest salus.

2) Aphor. de an. 28. Hujusmodi somnia et visiones sunt signa, quod anima humana continuatur cum intelligentia prima naturaliter non acquirendo.

3) Die Unſterblichkeit der Seele iſt ihm ein Hauptpunkt, auf welchen er oft zurückkommt; er ſchreibt dieſe Lehre dem Ariſtoteles zu und verwirft die Auslegung des Alexandros von Aphrodiſias. De Almahad 7 fol. 84 a; de div. scient. fol. 141 b. Dagegen ſtreitet er gegen die Seelenwanderung, gegen die Lehre von der Auferſtehung des Körpers u. ſ. w. Auch über die Belohnungen und Strafen nach dem Tode iſt er weitläuftig und ſucht auch hier den Orthodoxen ſich anzuſchließen. De Almah. 7.

bei. Es kann nicht befremden, daß Ibn Sina der heiligen Seele eine höhere Erkenntniß der Wahrheit zuspricht, wenn sie auch auf ungewöhnlichem Wege erreicht werden soll; denn die Heiligkeit besteht ja eben darin, daß die Seele ihre sinnlichen Begierden überwältigt hat und nun ein würdiges, reines Gefäß für die Aufnahme der Offenbarungen darbietet, welche der thätige Verstand auszugießen nicht aufhört. Auf denselben Grund wird es auch zurückgeführt, daß die vernünftige Seele nach dem Tode in vorzüglichem Maße fähig ist die übersinnliche Erkenntniß zu empfangen, weil sie vom Körper nicht mehr gestört wird [1]), und noch mehr bezeichnet es diese Richtung der Gedanken, daß Ibn Sina dabei auch das frühere Leben der Seele und seine Nachwirkungen in Anschlag bringt und deswegen für Seelen, welche in diesem Leben nicht genug gereinigt worden sind, die Nothwendigkeit eines Fegefeuers sich gefallen läßt, ja noch schlimmern Seelen ewige Strafen droht [2]). Mit diesen Gedanken wird man nun auch seine Ansicht vom Leben der Seele im Schlafe nicht unvereinbar finden; denn auch in diesem konnte die Seele frei scheinen von sinnlichen Begierden und Leidenschaften, vom Körper gleichsam losgelöst, so daß nichts Unreines in der Seele der Wirksamkeit des thätigen Verstandes sich entgegensetzt.

1) Aphor. de an. 27; 31.

2) Ib. 32; de Almah. 7 fol. 83 b; metaph. IX, 7. Roger Baco (op. maj. I, 6) legt dem Avicenna die Lehre von einer endlichen Reinigung auch der bösen Seelen bei und beruft sich dabei auf das 11. Buch seiner Metaphysik. Die mir vorliegende Ausgabe hat nur 10 Bücher und in ihr finde ich nur die angegebene Stelle, welche für das Gegentheil spricht.

Die Grundsätze, auf welchen diese Lehre beruht, sind kein Eigenthum des Ibn Sina; nur auf ihre Verbreitung und Befestigung durch genauere Unterscheidungen hat er einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Sie hängt mit dem Emanationssystem eng zusammen. Von Gott fließt der reine und allgemeine Verstand aus, welcher alsdann in die allgemeine Seele sich ergießt und vermittelst ihrer die ganze sinnliche Welt bewegt [1]). Darauf weist jene Lehre hin, daß die Gedanken der Planeten von den Ursachen und übersinnlichen Formen der Dinge zu der Einbildungskraft fortgehn, d. h. zu den sinnlichen Formen, welche in dieser Welt unter dem Monde ausgeführt werden [2]). Diese Bewegung vom Allgemeinen zum Besondern geht durch die Reihe der verschiedenen Himmelssphären hindurch und gelangt so zu den irdischen Dingen. Nur durch eine solche Vermittelung kommt der thätige Verstand mit unserer Seele in Verbindung, oder es ist vielmehr nicht ein solcher thätiger Verstand, sondern mehrere dieser Art, die Geister der Gestirne, welche auf uns wirken [3]). Die verständigen Wesen, welche die Welt regieren, stehen hiernach zwar auch mit der Materie in Verbindung, werden aber nicht von ihr beherscht, sondern beherschen sie. Der Unterschied zwischen dem Verstande des Menschen und dem Verstande der Gestirne oder der Engel läuft nun wesentlich darauf hinaus, daß jener nur der Möglichkeit nach vorhanden ist, wenn er nicht von außen, vom thätigen Verstande zur Wirklichkeit gebracht wird, dieser dagegen

1) De def. et quaes. fol. 123 a sq.
2) Aphor. de an. 46.
3) Metaph. IX, 4; de def. et quaes. fol. 123 a sq.

immer wirkt, weil er von keiner Materie abhängig ohne alle Bedingungen ewig in seinen Gedanken sich ergießt [1]). Alle Materie aber wird von dem thätigen Verstande bewegt, denn es ist keine Bewegung in der Welt ohne Vernunft [2]), und so hängen auch die materiellen Bedingungen, unter welchen die menschlichen Gedanken stehen, von dem thätigen Verstande ab, um wie viel mehr diese Gedanken selbst, welche zu ihrer Vollziehung eine bewegende Ursache außer dem menschlichen Vermögen verlangen. Daß nun die Bewegung der Materie und unseres Verstandes nicht unmittelbar von Gott, sondern vom thätigen Verstande abgeleitet wird, liegt in den allgemeinen Grundsätzen der Emanationslehre und fließt besonders aus der schon erwähnten Lehre, daß Gott sein Wesen nicht mittheilen könne. Der thätige Verstand ist sein allmächtiger Stellvertreter in der Welt. Er verleiht der Materie ihre Bewegung und ihre Form, der vernünftigen Seele aber das Höchste, indem er sich mit ihr vereinigt, zugleich das wahre Sein und den wahren Gedanken und dadurch die Ursachen alles Geschehens ihr offenbart.

Doch bleibt die Allmacht des thätigen Verstandes nicht

---

1) De def. et quaes. fol. 122 b sqq. Forma denudata per se ipsam, — — cujus virtus est extrahere intellectum Albejulani, i. e. intellectum possibilem, de potentia ad actum per irradiationem ejus factam super ipsum. — — Et illud, quod est in potentia, est differentia animae humanae, illud vero, quod dictum est in actu, est differentia angeli.

2) Avic. ap. Schmölders docum. p. 98. Corporis autem motus a nemine dirigitur, nisi a ratione, qua idea, quam desiderat et cui obtemperat, movetur.

ohne Bedingungen. Nur in reine und empfängliche Gefäße kann er ſeine Stralen ergießen. Alle Dinge werden zwar durch äußere Urſachen bewegt, aber nur nach der Natur, welche in ihnen liegt, dem Vermögen gemäß, welches ſie beſitzen. Dies Princip der Phyſik erkennt auch Ibn Sina an; die Engel ſetzen die Dinge der Welt nur ihrer Natur nach in Bewegung. Es wird dieſen Dingen eine gewiſſe Neigung zur Bewegung zugeſchrieben, welcher die Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes ſich anſchließen ſoll [1]). Fragen wir nun, woher dieſe Natur oder dieſe Neigung ſei, ſo möchte ſich wohl zeigen, daß hierin eine Zweideutigkeit verborgen iſt. Man kann ſie zurückführen auf das ewige Geſetz Gottes, aber auch auf die urſprüngliche Materie, in welcher ein eigenes Vermögen zur Aufnahme der Formen liegen könnte. Der letzte Weg iſt ſpäter von der Arabiſchen Phyſik verfolgt worden; Ibn Sina nahm nur an, daß die Materie, ſofern ſie ſchon gebildet iſt, auch eine Vorbereitung für die Bewegung und weitere Bildung durch den thätigen Verſtand in ſich trage. Was aber von den Körpern gilt, das wird nicht weniger von den Seelen gelten, und darin liegt der Grund aller der früher erwähnten Annahmen über die Vorbereitungen, welche die Seele erhalten haben muß, wenn ſie den thätigen Verſtand in ſich aufnehmen ſoll [2]).

---

1) De def. et quaes. fol. 138 b. Et motus ejus non est nisi secundum inclinationem naturae rei motae, vel secundum quod exigit natura rei motae, ac si hujusmodi natura inclinans sit instrumentum angelis, apud quos est voluntas et principium regiminis.

2) Ib. fol. 122 b. Est intellectus Belmelch Balmelche, i. e.

Unſtreitig liegt in der Lehre von dieſen Vorbereitungen der Gedanke ausgedrückt, daß die überſinnlichen Thätigkeiten des Verſtandes mit den Erſcheinungen dieſer Welt in Übereinſtimmung und Zuſammenhang ſtehen müſſen. Auch ſind die beiden Seiten des Zuſammenhangs, die phyſiſche und die ethiſche, dabei bedacht worden. Die phyſiſche Reife des Alters, die Vorbildung der thieriſchen Seele gelten von der einen Seite als Bedingungen; dahin treibt die vorherſchende Richtung dieſer Philoſophie; aber auch die Reinheit der Sitten zu beachten forderte die poſitive Religion nicht weniger als die Ariſtoteliſche Lehre auf, wenn auch dieſe die praktiſche Thätigkeit nur als Mittel für die Seligkeit des theoretiſchen Lebens gelten ließ [1]). Man darf jedoch hierbei nicht überſehn, daß alle dieſe Vorbereitungen nur verneinender Art ſind. Sie ſollen nur die Hinderniſſe des Erkennens beſeitigen, die Unreife des Körpers, die Störungen der Einbildungskraft, die Herſchaft der ſinnlichen Begierden und Leidenſchaften. Dies ſtimmt vollkommen zu den allgemeinſten Grundſätzen dieſes Syſtems, welchem die Materie nur die Bedeutung eines Verneinenden und Beſchränkenden hat und zu der überſinnlichen Form ſich nur als eine Bedingung des weltlichen Daſeins verhält.

Hieraus mag es nun auch hervorgehn, daß die Be-

---

dispositus vel praeparatus, et est perfectio istius virtutis ita, ut sit potentia propinqua actui propter adventum vel cognitionem illius, quod in libr. demonstrationum nominatur intellectus.

1) Metaph. IX, 7. Dico etiam, quod haec verissima felicitas non perficitur nisi propter rectitudinem illius partis animae, quae est practica.

dingungen des Erkennens im ſinnlichen Leben doch nur ſehr locker mit der überſinnlichen Erleuchtung zuſammenhängen. Am meiſten äußert ſich dies in der Anſicht, daß im Schlafe ſich uns eine verborgene Welt eröffne [1]). Aber auch in der Weiſe, wie Ibn Sina den gewöhnlichen Verlauf unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens ſchildert, zeigt es ſich deutlich genug. Die Erkenntniß der Grundſätze tritt plötzlich in uns ein; als der ſicherſte Beweis wird ſie angeſehn, daß wir mit einer höhern Welt in Verbindung ſtehn, welche ohne zeitlichen Fortgang uns einleuchtende Gedanken zuſendet. Und in ähnlicher Weiſe iſt es auch mit der Erkenntniß der Folgerungen; wenn ihnen auch die Vorderſätze vorausgehen müſſen, ſo wird doch die Einſicht in die Schlußſätze wie ein endlicher Abſchluß und Zweck der Bewegung angeſehn, welcher in einem untheilbaren Momente außer aller Zeit geſchehe [2]). In allen dieſen Entwicklungen der vernünftigen Seele iſt der thätige, dem Menſchen fremde Verſtand das, was das ſinnliche Weſen über ſich hinausrückt. Es herſcht in dieſer Vorſtellungsweiſe noch jene alterthümliche Anſicht von einem Ergriffenwerden der menſchlichen Seele durch die Gottheit, von einer heiligen Begeiſterung, in welcher das vernünftige Weſen nur wie ein todtes Organ zum Gefäß der göttlichen Offenbarung gemacht wird. Und eine ähnliche Verwandtſchaft mit heidniſcher Denkweiſe liegt unſtreitig auch in jenen Lehren von dem Verſtande der Ge-

---

1) De divis. scient. fol. 142 a.

2) S. oben: de anima 8 fol. 24 b.

ſtirne, welche nur durch eine vielgliedrige Vermittlung uns in Verbindung mit Gott ſtehen laſſen.

Man wird ſich eingeſtehn müſſen, daß hierdurch der Zweck, welchen die Philoſophie des Ibn Sina verfolgt, doch nicht genügend erreicht wird. Denn daß er darauf ausgeht überall Zuſammenhang herzuſtellen, kann man nicht bezweifeln. Wir bemerken es am meiſten, wo er doch auch über den Kreis nachweisbarer Erfahrungen hinausgeht und zugleich mit der Dogmatik des Islam ſich abzufinden hat, wenn er z. B. über die Kraft des Gebets [1]), über die Nothwendigkeit einer allmäligen Vervollkommnung der Seele noch nach dem Tode [2]), über Lohn und Strafe im künftigen Leben [3]) nach ſehr verſtändigen Grundſätzen ſich erklärt. Aber ſo wie er den Begriff der Materie berührt, ſo zeigt ſich eine Abneigung, eine Furcht die Kräfte des höhern Lebens mit ihr in Berührung zu bringen. Es hängt damit ohne Zweifel zuſammen, daß er dem Begriffe der Materie ſo grobe Züge leiht, daß wir darin das Subject aller Möglichkeiten nicht wieder zu erkennen vermögen [4]).

Genug eine Spaltung der Richtungen iſt hier nicht zu verkennen. Die eine führt dahin die Entwicklungen der vergänglichen, dem Werden unterworfenen Dinge nur in unreinen und beſchränkten Thätigkeiten in Zuſammen-

1) Aphor. de an. 45; 47 sq.

2) Ib. 25; 31.

3) Ib. 39; de Almah. 7 fol. 81 a sqq.

4) De Almah. 7 fol. 82 a. Et radix rei vel radix substantiae corporeae est sensata, permixta cum malitia et cum eo, quod est in potentia et cum privatione et est spissa, turbida, aquosa.

hang mit der ganzen Welt und daher auch mit der Materie zu erblicken, die andere fordert ein vollkommenes Erkennen, eine reine Übereinstimmung des Seins mit dem Denken in unserer Verbindung mit dem thätigen Verstande, dem Herrn alles Daseins. Dieser Richtung zu Gefallen entschließt sich Ibn Sina zu jener Abstraction, durch welche er den Verstand von seiner Grundlage, von der Seele, loslöst. Aber sollte er hierdurch zu einer völligen Einigung mit sich gelangt sein, da ihn seine Neigung zu den Naturwissenschaften und zur Erforschung des wissenschaftlichen Zusammenhangs nach andern Bahnen hinlenkte? Jene Überlieferungen von seiner orientalischen Philosophie möchten wohl einen Beweis davon geben, daß Ibn Sina in der Lehre, welche er für die Aristotelische hielt, nicht völlig sicher stand. Die Wahl zwischen den beiden Richtungen, welche wir in seiner Philosophie finden, war schwierig, besonders bei einer so zweideutigen Gesinnung, wie Ibn Sina sie hegte. Einstweilen hat er beide Richtungen in die Darstellung seiner Lehre aufgenommen. Daß in der zweiten eine Vereinigung mit der orthodoxen Dogmatik möglich schien, hat gewiß nicht wenig zur Empfehlung seiner Lehre bei den Arabern beigetragen; aber eben so gewiß ist es auch, daß eine solche Vereinigung ihr Mißliches hatte.

3. El-Gazali.

Zwischen Ibn Sina und El-Gazali (Algazel) liegt ein Zeitraum von mehr als zwei Menschenaltern, in welchem allem Anschein nach die Aristotelische Philosophie weiter sich ausbreitete ohne bedeutende Fortschritte in ihrer

Entwicklung zu machen; denn in der Darſtellung des letztern hat ſie noch dieſelbe Geſtalt, welche der erſtere ihr gegeben hatte. Aber den Glauben des Islam mochte ſie allmälig mehr erſchüttert haben; denn mit dem El-Gazali ſcheint die Periode zu beginnen, wo die Lehren der Philoſophie ſelbſt dazu benutzt werden ſollten die antireligiöſen Bewegungen in der Philoſophie zu beſtreiten und durch ſkeptiſche Gründe dem alten Glauben neue Stützen zu gewinnen.

Abu Hamid Muhammed Ibn Muhammed El-Gazali [1]) wurde im Jahre 1058 n. Chr. G. zu Tus in Choraſan geboren. Er erhielt von ſeinem Vormunde, einem Suſi, die Anweiſung den Wiſſenſchaften ſich zu widmen und trat, nachdem er mehrere gelehrte Schulen beſucht hatte, als Lehrer zu Bagdad auf. Von Jugend an hatte er eifrig allerhand Vorſtellungsweiſen zu ergründen geſucht, indem er die Nichtigkeit einer zufällig uns aufgedrungenen Autorität erkannt und davon ſich überzeugt hatte, daß es eine Thorheit ſein würde durch Wunder die Wahrheit einer Lehre beglaubigen zu wollen [2]). In dem Glauben, daß dem redlich Suchenden die Wahrheit ſich nicht verbergen könne, durchforſchte er alle Syſteme um das Gute in ihnen ſich anzueignen [3]). In dieſer Zeit noch der Ariſtoteliſchen Philoſophie anhangend ſcheint er ſeine

1) Über ſein Leben giebt die beſte Auskunft ſeine eigene Schrift, welche Schmölders ess. p. 16 sqq. überſetzt hat. Vergl. außerdem Wüſtenfeld die Akademien der Araber S. 13 ff.; v. Hammer-Purgſtall O Kind! die berühmte ethiſche Abhandlung Ghaſali's S. IX ff.

2) Schmöld. ess. p. 18 sq.

3) Ib. p. 24 sq.

Schriften über die Logik und die Philoſophie geſchrieben zu haben, welche im Mittelalter viel geleſen wurden [1]). Aber ſeine Beſchäftigung mit den Lehren aller Secten führte ihn nur zum Zweifel. Bei den Griechiſchen Philoſophen hatte er auch die Meinungen der Skeptiker kennen gelernt, welche er unter dem Namen der Sophiſten aufführt; ſie flößten ihm Mistrauen gegen die ſinnliche Erkenntniß nicht allein, ſondern auch gegen die Grundſätze des Verſtandes ein. Nicht weniger bewegten ihn die Lehren der Motakhallim. Wenn ſie ihm auch keinesweges vollkommen begründet ſchienen, ſo hatte er doch fortwährend den Lehren des Islam angehangen, und was die Dogmatik gegen die Philoſophen einzuwenden hatte, bewog ihn die Häupter der Ariſtoteliker, El-Farabi und Ibn Sina, für Ungläubige zu halten. Aus dieſer Stimmung ſeiner Seele iſt ſeine berühmte Schrift Umſtürzung der Philoſophie hervorgegangen [2]). Beim Zweifel jedoch mochte er nicht ſtehen bleiben. Indem er den verſchiedenen Meinungen der Secten nachgegangen war, hatte er auch die Schriften der Suſi kennen gelernt und die Ahndung war in ihm aufgeſtiegen, daß nur auf dem Wege

1) Logica et philosophia Algazelis Arabis. Venet. 1506. 4. Die Überſetzung der Philoſophie iſt von Dominicus Gundiſalvi, welcher nach der Mitte des 12. Jahrh. ſeine Überſetzungen vermittelſt eines Juden verfaßte. S. Jourdain üb. d. lat. Überſ. d. Ariſt. S. 116 ff.

2) Wir kennen ſie im Auszuge, wie ſie der destructio destructionis einverleibt iſt. Über den Titel ſ. v. Hammer-Purgſtall a. a. O. S. XIV; Schmöld. ess. p. 35; Tholuck comm. de vi, quam Graeca phil. in theol. tum Muhamm. tum Jud. exerc. Part. I p. 13. Ihr Inhalt hat nur einen polemiſchen Zweck; die Wahrheit ſoll ſie nicht lehren. Destr. destr. VI fol. 39 col. 2.

dieſer Männer Beruhigung für ihn zu finden ſein möchte. Aber er erfuhr auch, daß dieſer Weg nicht durch die Lehre, ſondern nur durch die Übung und die Erfahrung eines enthaltſamen, der frommen Betrachtung geweihten Lebens erprobt werden könnte. In dem Rufe eines geſchickten Lehrers ſtehend [1]), fand er bei ſeiner Selbſtprüfung, daß ſeine Abſichten nicht rein ſeien, daß er den Glanz des Ruhms ſuche [2]). Ekel ergriff ihn ſich genöthigt zu ſehen Dinge vorzutragen, welche dem wahren Heile wenig dienen, von welchen er nicht vollkommen überzeugt ſein konnte. Aber weltliche Rückſichten oder, wie er ſagte, die Verſuchungen Satan's hielten ihn zurück ſein Lehramt aufzugeben. Endlich gab eine Krankheit, die ihm beim Sprechen hinderlich war, den Ausſchlag. Bei der ſtrengen Tugend, welcher er ſich nun ergeben wollte, hielt er es doch für erlaubt ſeine Freunde über ſeine Abſicht zu täuſchen, indem er vorgab die heiligen Stätten der Muhammedaner beſuchen zu wollen, ſtatt deſſen aber nach Syrien ging und theils zu Damaſcus theils zu Jeruſalem das Leben eines Suſi führte. Mit kurzer Unterbrechung, welche ihm die Sorge für ſeine Familie auflegte, verharrte er hierin 11 Jahre lang [3]). Er gelangte zu der Entzückung, welche die Suſi ſuchen; ſeiner Meinung nach wurden ihm in dieſem Zuſtande die wichtigſten Offenbarungen zu Theil. Was er von dieſen

---

1) Zu Bagdad pflegte er vor 300 Schülern zu lehren. Schmölders ess. p. 28.

2) Ib. 56.

3) Er ſelbſt zählt zuweilen 10, zuweilen 11 Jahre. Schmölders ess. p. 60; 76; die letzte Angabe iſt genauer.

verräth, kann nur als ein kleiner Theil ſeiner Geſichte angeſehn werden; denn er hält es für eine Sünde viel davon zu ſagen, weil die Sache alle Rede der Menſchen überſteige; ſeine Angaben im Allgemeinen genügen jedoch um den Inhalt ſeiner Offenbarungen als ſehr unbedeutend zu erkennen [1]), und die Einzelheiten, welche von ihm erwähnt werden, weiſen auf eine Schwärmerei erregter Phantaſie hin, welche in eine höhere Welt ſich verſetzt glaubt und in ihren Bildern die Zeichen einer Gemeinſchaft mit Engeln und Propheten erblickt [2]). Nachdem er dieſe Offenbarungen erhalten hatte und dadurch zur Einſicht gekommen war, daß alle die Lehren der übrigen Secten gegen die Anſchauungen der Sufi nichts ſeien, daß man durch jene nur in Unglauben gerathe, überlegte er bei ſich, ob ſeine neuen Einſichten nicht von Nutzen für die Welt ſein könnten. Er erblickte die Welt im Argen, mehr zur Hoffnung als zur Furcht vor dem göttlichen Gerichte geneigt [3]); er hielt ſich, welcher ſo viele Schulen gründlich durchgemacht, für geeignet, ja er hielt es für leichte Arbeit die Irthümer der Secten zu widerlegen. Dieſe Arbeit ſah er für ein dringendes Bedürfniß der Zeit an [4]). Genug er entſchloß ſich das zurückgezo-

1) Ib. p. 69. Entre autres choses j'avais reconnu par l'extase à plusieurs reprises, que l'homme est composé de corps et de coeur. Nachher wird coeur als foyer de la connaissance de Dieu erklärt.

2) Ib. p. 61. Les Çoufi's voient, pendant l'état de veille, les anges et les âmes des prophètes; ils entendent leurs voix et en obtiennent des faveurs.

3) D Kind S. 47.

4) Schmöld. ess. p. 74. Si cela est certain et urgent pour le tems actuel, à quoi bon alors la solitude et la retraite?

gene Leben der Sufi wieder zu verlaſſen und von Neuem als Lehrer aufzutreten. Doch glaubt er darüber der Rechtfertigung zu bedürfen. Was er zu dieſem Zwecke anführt, iſt nicht ohne Lücken. Er bemerkt die Schwierigkeiten, welche es haben würde ſeine Gegner zu überwinden, wenn ihm hierin nicht ein frommer und mächtiger Sultan ſeinen Beiſtand liehe [1]). Eine ſolche Hülfe wurde ihm nun aber ſeiner Meinung nach geboten, als er auf eine innere Bewegung des dort herſchenden Sultans nach Niſabur als Lehrer berufen wurde. Er führt als einen Beweggrund an, daß ein neues Jahrhundert bevorſtand (499 der Hedſchra) und daß Gott verſprochen habe bei Anfang jedes Jahrhunderts ſeine Religion von Neuem zu beleben [2]). Dieſe Überlegungen mögen allerdings bei ihm eingewirkt haben. Denn wir finden bemerkt, daß er um dieſelbe Zeit zu einem ähnlichen Entſchluß, wie es ſcheint, aus ähnlichen Gründen vermocht wurde. Es herſchte damals im nördlichen Africa und in Spanien Juſſuf Ben Taſchfin, Führer der Almorawiden, welche kurz zuvor zum Islam ſich bekehrt hatten und in Begeiſterung für einen einfachen Glauben unter der Führung ihres klugen und kräftigen Herſchers der Religion des Propheten einen neuen Mittelpunkt, Schwung und Glanz gaben. Zu dieſem dachte ſich El-Gazali zu begeben, als er auf der Reiſe zu ihm in Ägypten ſeinen Tod erfuhr (500 d. Hedſchra) [3]).

---

1) Sonſt ſpricht er ſich ganz anders gegen die Gemeinſchaft mit Emirn und Sultanen aus. O Kind S. 47.

2) Schmöld. ess. p. 76.

3) V. Hammer-Purgſtall a. a. O. S. XI. Wie viel Gewicht er auf den Glauben der Almorawiden legte, ſieht man auch aus

Doch iſt ſolchen äußern Beweggründen wohl nicht alles Gewicht beizulegen, weil El-Gazali nach ſeinem Hauptwerke Wiederbelebung der Religionswiſſenſchaften, welches er wärend ſeines Lebens als Suſi verfaßt zu haben ſcheint, an verſchiedenen Orten und ſogar wärend ſeines Aufenthalts zu Damaſcus lehrte [1]). Zu Niſabur ſcheint er nicht lange geblieben zu ſein [2]). Gegen das Ende ſeines Lebens zog er ſich wieder zum beſchaulichen Leben nach ſeiner Vaterſtadt Tus zurück, wo er 1111 ſtarb.

El-Gazali gehört zu den fruchtbarſten Schriftſtellern unter den Arabiſchen Philoſophen. In den Verzeichniſſen ſeiner Werke, welche uns vorliegen, fällt es auf, daß unter ihnen nur ein Paar ſind, welche auf Arzneikunde hinweiſen [3]). Seine Neigung zum zurückgezogenen Leben führte ihn vorherſchend auf Unterſuchung des innern Menſchen. Für die Kenntniß ſeiner Lehre iſt in der neuern Zeit mehr geſchehn, als für die Kenntniß irgend eines andern Arabiſchen Philoſophen. Doch liegt ſeine Hauptſchrift die Wiederbelebung der Religionswiſſenſchaften noch in den Bibliotheken verborgen und mehrere ſeiner überſetzten Schriften ſind für die Kenntniß ſeiner letzten Ergebniſſe unbrauchbar, weil ſie den frühern Standpunkten

---

einer Anekdote. Ebend. S. XII. Vergl. Aſchbach Geſch. Span. u. Port. zur Zeit der Herſch. d. Almor. u. Almoh. I S. 229 f.

1) Wüſtenfeld a. a. O. S. 33.

2) Unter den berühmten Lehrern zu Niſabur wird er von Wüſtenfeld nicht aufgezählt. Der Sultan, welcher ihn nach Niſabur berief, ſcheint bald darauf nicht mehr regiert zu haben. Schmöld. ess. p. 75.

3) Bei Wüſtenfeld Nr. 69 physica, bei v. Hammer Nr. 32.

angehören, über welche er ſpäter ſich erhoben hatte [1]). Nur die Schriften, welche aus der letztern Periode ſeines Lebens ſind, drücken ſeine feſten Überzeugungen aus. Doch hat man auch bei ihrer Benutzung mit Vorſicht zu verfahren, weil ſie nicht allein auf Belehrung, ſondern auch auf Erbauung berechnet waren. Ein Arabiſcher Schriftſteller giebt an, daß El-Gazall ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach nur in einige ſeiner Schriften die reine Wahrheit niedergelegt habe und zwar in ſolche, welche er nicht allen mitzutheilen für gut hielt. Weil er öffentlich vor dem Volke redete, hätte er die Gewohnheit gehabt an dem einen Orte zu löſen, an dem andern zu binden, überhaupt aber nur Winke für das richtige Verſtändniß zu geben [2]). Er unterſchied alſo eine Geheimlehre von den Lehren der öffentlichen Religion, in welchen er den alten Glauben feſtzuhalten bemüht war. Dies verträgt ſich ſehr gut mit ſeiner myſtiſchen Richtung, beweiſt aber auch, daß die Lehre ihm nur eine untergeordnete Bedeutung hatte. Sie ſollte zur Beſſerung dienen und daher nach den Bedürfniſſen derer, welchen die Ermahnungen zum Guten ertheilt würden, eingerichtet werden. So bemerkt er ſelbſt, daß nach der Verſchiedenheit der Krankheit auch verſchie-

---

1) So ſeine Logik und ſeine Philoſophie, in welcher er faſt ohne Ausnahme mit dem Ibn Sina übereinſtimmt. Auch aus ſeiner destructio philosophiae darf man ſeine Philoſophie nicht ſchöpfen wollen, wie ſchon bemerkt wurde.

2) Ibn Tofeil der Naturmenſch S. 47 ff. In ſeinem Glaubensbekenntniſſe (Pococke spec. p. 281; cf. destr. destr. VI fol. 39 col. 2.) ſtützt er z. B. den Glauben auf Wunder, wärend er an einer ſchon angeführten Stelle den Wunderbeweis verwarf.

dene Heilmittel gesucht werden müßten [1]). Er giebt die Vorschrift: Jeden, über welchen die Furcht die Obergewalt hat, wirb mit der Hoffnung an, und jeden, über den die Hoffnung die Obergewalt hat, rufe zur Furcht zurück. Seine Überzeugung, daß in gegenwärtiger Zeit die Hoffnung vorherſche, mußte ihn alsdann antreiben vor allen Dingen die Furcht vor den göttlichen Strafen einzuſchärfen [2]).

Alle Überlieferungen führen darauf zurück die Entwicklung ſeiner Denkweiſe aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie abzuleiten. Von ihr war er ausgegangen; wenn er ſpäter andern Denkweiſen ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte, ſo geſchah es nur, weil er Zweifel gegen jene geſchöpft hatte. Zwar wollte er auch der Lehre der Motakhallim ihren Werth nicht abſprechen; aber daß er ihren eigenthümlichen Annahmen, ihren Atomen in Raum und Zeit, ſein Ohr geliehen hätte, davon finden wir keine Spur. Ihrer Weiſe an den Islam ſich anzuſchließen mochte er ſeinen Beifall ſchenken; aber gegen den Zuſammenhang ihrer Lehren entſchied er ſich nicht weniger, als gegen das Syſtem der Philoſophen. Er fand ihn wenig ausgebildet, weil allgemeine Lehren über Subſtanz und Accidens u. dergl. außer dem Gebiet ihrer Wiſſenſchaft lägen; nur durch die Nothwendigkeit ihre Gegner zu beſtreiten wären ſie auf ſolche Unterſuchungen gekommen, deren Heilſamkeit für die Krankheit Anderer er nicht beſtreiten möchte, die aber gegen ſeine Zweifel unwirkſam wären. Mit ih-

1) Schmölders p. 27.
2) D Kind S. 46 f.

rer Weiſe auf Autorität ſich zu berufen konnte er ſich nicht befreunden. Viel ſtärker als eine ſolche Grundlage erſchien ihm doch die Überzeugung, welche die urſprünglichen Begriffe des Verſtandes gewährten [1]). Hiermit giebt er eben dem Verfahren der Philoſophie den Vorzug vor der Dogmatik, und will man daher ſeine Denkweiſe ſich erklären, ſo wird man darauf achten müſſen, warum ihm jenes doch auch nicht genügen wollte, und wird daher auch nicht umgehn können einen Blick auf die Weiſe ſeiner frühern Philoſophie zu werfen.

Wie El-Farabi und Ibn Sina ſucht auch er in Gott eine vollkommene Einheit ohne Vielheit; daher muß er auch als die vollkommene Einheit des Wiſſenden, des Gewußten und der Wiſſenſchaft gedacht werden [2]). Hieraus fließt der Satz der Arabiſchen Ariſtoteliker, daß die Vorſehung Gottes nicht auf das Beſondere, ſondern nur auf das Allgemeine ſich erſtrecke [3]); denn das Erkennen des Beſondern und der zeitlichen Ereigniſſe würde eine Vielheit und eine Veränderung in ihm vorausſetzen. Dieſer Satz hatte zu mancherlei Vorwürfen gegen die Philoſophie geführt, als wenn dadurch Gottes Macht und Erkenntniß beſchränkt würde, als wenn Gott Gute und Böſe nicht

1) Schmölders ess. p. 26. Ils se basaient sur des prémisses — — dont la verité dépendait ou de la foi à l'autorité ou du commun accord de l'église ou d'un seul passage du Koran et des traditions. — — Or, ceci a peu de valeur pour celui qui n'admet point d'autres principes que les notions primitives.

2) De phil. I tract. III sent. 2.

3) Destr. destr. disp. VI fol. 39 col. 4, wo auch die Frage, ob Gott nur ſich ſelbſt erkenne, erörtert wird; disp. XI fol. 48 col. 1; disp. XIII fol. 49 col. 2.

unterſcheiden, als wenn er nicht einmal ſeinen Propheten erkennen könnte. Auch El-Gazali verfehlt nicht dieſe Gründe den Philoſophen entgegenzuſetzen [1]). Dennoch finden wir, daß er jene Lehre in einem ganz unverfänglichen Sinn zu nehmen wußte. Er will nur ein in Beſonderheiten zerfallendes, dem Entſtehn und Vergehn unterworfenes Erkennen vom Begriffe Gottes entfernt wiſſen; behauptet aber doch, es gebe nichts ſo Geringfügiges, daß es Gott in ſeinen allgemeinen Urſachen nicht wüßte [2]). Man wird ſagen müſſen, das Ideal des Wiſſens, wie es in Gott wirklich ſein ſoll, umfaßt ihm in ſeiner Allgemeinheit auch alles Beſondere.

Aber werden wir nun dieſes Ideal des Wiſſens erreichen, werden wir es in der Philoſophie verwirklichen können? In unſerm Denken ſcheinen dieſem Philoſophen Beſonderes und Allgemeines ſehr weit auseinanderzufallen. Wenn er in dem allgemeinen Erkennen Gottes die Urſache aller Dinge ſucht, ſo können wir uns denken, daß er die Wahrheit des Allgemeinen behaupten will. Weit davon entfernt die Arten und Gattungen der Dinge nur für Abſtractionen unſeres Verſtandes zu halten, entſcheidet er ſich dafür, daß Gott alle Arten und Gattungen der Dinge wiſſe; das Allgemeine iſt im Überſinnlichen, in allen himmliſchen Dingen durchaus herſchend; nur der ſinnlichen Welt gehört das Beſondere an [3]). Aber von

1) Ib. disp. XIII fol. 49 col. 3.

2) Phil. I tr. III sent. 6. Nullum igitur particulare est adeo minutum, quod non habeat causam, et ipse scit illud per causam suam, sed admodum universaliter.

3) Ib. I tr. I, 7. Suum (sc. universalis) esse est in intelligi-

der andern Seite die allgemeinen Begriffe, wie ſie in unſerm Verſtande ſind, ſcheinen ihm doch keineswegs die Wahrheit der Dinge darzuſtellen. Wenn alle Menſchen ein Ding wären, ſo würde dieſes Ding zugleich weiſe und thörig ſein. Die allgemeinen Begriffe, wie wir ſie haben, ſind nur Bilder der Ähnlichkeiten, welche die Dinge in unſerer Wahrnehmung haben, die wirklichen Dinge außer unſerm Verſtande ſind getrennt und verſchieden von einander, ihre Einheit findet ſich nur in unſerm Verſtande [1]). Wenn er nun für die Wiſſenſchaft fordern ſollte, das Allgemeine zu erkennen, wie es in Gott Grund alles Beſondern iſt, ſo dürfte ihm dies alle Grade des weltlichen Daſeins zu überſteigen ſcheinen. Selbſt der Beweger des Himmels kann keine reine Intelligenz ſein [2]). Eben hierauf beruht jene Unterſcheidung zwiſchen den Seelen der Geſtirne und den reinen Intelligenzen, welche wir ſchon kennen. Aber ſelbſt die reinen Intelligenzen ſind Gott nur am nächſten und können ihn nicht begreifen, weil ſie nicht vollkommen ſind. Sie können ihn daher auch nicht vollkommen offenbaren; die Erkenntniſſe, welche ſie uns eingießen, welche wir im Traum empfangen, werden weder vollkommene Einſicht, noch vollkommene Glückſeligkeit gewähren können. In allen Geſchöpfen ſind Subſtanz und Accidens verſchieden; eben

bilibus, non in sensibilibus. Ib. I tr. III, 3; II tr. II, 7. Coelestia enim sunt natura universalia.

1) Ib. I tr. I, 7. Esse autem universale non est nisi in intellectibus. — — Universale igitur secundum hoc, quod est universale, existit in intellectibus, non in singularibus, quoniam in exteriore esse, sc. esse actuali, non est homo universalis.

2) Ib. I tr. IV, 2 sent. 2.

deswegen können ſie Gott, in welchem beide eins ſind, nicht begreifen; denn ein jedes Ding kann nur das erkennen, was ihm ähnlich iſt. Nur was im Menſchen iſt, kann der Menſch erkennen [1]). Wir können hiernach ermeſſen, wie wenig der Menſch im Stande ſein wird auch nur den körperloſen thätigen Verſtand zu begreifen [2]).

Daher werden wir uns nicht wundern, daß El-Gazali die philoſophiſche Erkenntniß keineswegs für genügend hält. Er findet mancherlei Räthſel in ihr. Er ſieht es als ein Geheimniß der Vorſehung Gottes an, wie das Böſe, obgleich nur Beraubung, in die Ordnung der Dinge eingefügt werden konnte, und wie es komme, daß Gott ohne Beſchränkung ſeiner Allmacht nur das Mögliche wirklich machen könne [3]). Wo er von dem Zuſammenhange aller Urſachen und aller Himmel im Weltſyſteme handelt, muß er eingeſtehn, daß wir nicht durch Philoſophie, ſondern nur durch Erfahrung von der Vielheit der himmliſchen Geſtirne wiſſen [4]).

Noch ein charakteriſtiſcher Punkt iſt hierbei nicht zu überſehen. In der körperlichen Bürde, welche wir tragen, ſieht er ein Hinderniß der Erkenntniß und der Seligkeit;

---

1) Ib. I tr. III princ. 6. Nihil de deo potest intelligi, nisi secundum aliquid, quod est in te. — — Si igitur in primo est aliquid, cui simile non est in te, id nullo modo potes intelligere. — — Ipse vero (sc. deus) nec est substantia nec accidens. Hoc etiam non comprehendunt angeli, quoniam illi sunt substantiae, quarum (ex) esse aliud est ab eo, quod respondetur de eis. Ib. I tr. IV, 2 sent. 4; II tr. V, 4.

2) Ib. II tr. V, 2.

3) Ib. I tr. V fin.

4) Ib. I tr. IV sent. 5.

aber doch nicht das einzige, nicht das größeſte. Vielmehr erzählt er uns von den Qualen der Verdammten nach dem Tode, wenn ſie nach körperlichen Lüſten begehren und ihnen die Werkzeuge fehlen werden, durch welche ihr Gelüſt befriedigt werden könnte. Dies werde ſie getrennt halten von dem, was ihrer Natur zukäme, von der Verbindung mit dem thätigen Verſtande [1]). Hier tritt bei El-Gazali eine ähnliche Berückſichtigung des ſittlichen Lebens neben der Wiſſenſchaft ein, wie beim Ibn Sina. Er findet den Schmerz dieſes Lebens weſentlich darin, daß unſere Seele, durch ihr Streben nach Erkenntniß nach oben, durch ihr Streben nach ſinnlichem Genuß nach unten gezogen, in ſich zerriſſen iſt, behauptet aber nicht, daß der Sieg über dieſe Leiden durch die Kraft der Wiſſenſchaft gewonnen werden müſſe; vielmehr findet er mit dem Koran den Menſchen nur um ſo ſtrafbarer, je mehr er bei beſſerm Wiſſen einem ſchlechten Leben ſich ergebe, und hält das Wachſen in der Wiſſenſchaft, wenn man nicht zugleich in gutem Leben wachſe, nur für eine Entfernung von Gott [2]). Man kann nicht daran zweifeln, daß ſein Vertrauen zum wiſſenſchaftlichen Wege nicht ſehr groß ſein konnte. Ganz anders als Ibn Sina läßt er die Neigung ſpüren dem praktiſchen Leben einen höhern Werth als dem theoretiſchen beizulegen.

Wir werden hierin Gründe genug finden, welche ihn

---

1) Ib. II tr. V, 5. Postea vero per mortem amisso in frumento (l. instrumento) rei desideratae remanet desiderium ejus et amor. Et hoc cruciatus ineffabilis et hoc est, quod prohibet eam applicari et adhaerere intelligentiae agentis.

2) L. l.

zur Änderung seines Systems führten. Es waren Zweifel an der Hinlänglichkeit der Philosophie uns die wahre Wissenschaft und die wahre Glückseligkeit zu gewähren, was ihn zum Sufi machte. Diese Zweifel hielt er für den Anfang des neuen Lebens. Wer nicht zweifelt, der denkt nicht nach; wer nicht nachdenkt, der erlangt keine Einsicht, und wer keine Einsicht erlangt, der bleibt in Blindheit und Verwirrung [1]). Durch solche Zweifel wollte er von ererbten Meinungen abziehn und zu eigener Erfahrung anleiten.

Nimm das an, was du siehst; verwirf das, was du hörst;
Bei Sonnenaufgang kannst du den Saturn entbehren [2]).

Die Natur seiner Zweifel entwickelt er nicht auf die deutlichste Weise. Er bemerkt die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, welche sich daraus ergebe, daß wir sie mit den Grundsätzen des Verstandes nicht in Übereinstimmung finden. Aber wenn so der Verstand zum Richter über die Wahrnehmung sich erhebe, könnte nun nicht auch ein höherer Richter über den Verstand aufstehen, um die Unzuverlässigkeit der allgemeinen Grundsätze darzuthun? Dieser Zweifel wird verstärkt durch die Erinnerung an die Bilder des Traums. So lange wir träumen, vertrauen wir ihnen; wenn wir aber erwachen, verwerfen wir sie als Täuschungen, weil wir eine gewissere Wahrheit im wachen Bewußtsein gefunden haben. Könnte es nun nicht einen noch höhern Zustand des Bewußtseins

1) Bei Ibn Tofeil S. 48.
2) Ebend. S. 49.

geben, gegen welchen das wache Bewußtſein wie ein Traum zur Wahrheit ſich verhielte? Hierbei erinnert er ſich an die Behauptungen der Suſi über den Zuſtand der Ekſtaſe, an die Lehren über das Leben nach dem Tode. Vergeblich würde es ſein ſolche Gedanken widerlegen zu wollen; denn nur durch Beweis ließen ſie ſich widerlegen; aber der Beweis würde auf Grundſätzen des Verſtandes beruhn, welche durch jene Gedanken angefochten würden [1]).

Wenn dieſe Zweifel den alten Streit zwiſchen den Grundſätzen des Verſtandes und den Ausſagen des Sinnes erneuern, ſo werden ſie doch nicht ſehr ernſthaft von ihm genommen, da er eingeſteht, daß die Grundſätze des Verſtandes ihm auf einem andern Wege wieder Sicherheit gewonnen hätten [2]); ſie bezeugen nur ſein Streben nach einer höhern Erkenntniß, als die Wiſſenſchaft gewähre. Von viel ernſterer Bedeutung iſt ihm der Streit, in welchem er die Philoſophie mit der Religion erblickt. Wie er ſelbſt angiebt, iſt aus dieſem Geſichtspunkt ſeine ganze Schrift zur Widerlegung der Philoſophie gefaßt [3]). Die Lehren der Philoſophen läßt er in allen Punkten zu, welche mit der Religion nicht ſtreiten, ſucht aber zu zeigen, daß ſie Unrecht haben, wo ſie gegen die Religion ſich erheben. Als unbeſtreitbar gelten ihm die Mathematik und die Logik, nur dürfen ſie nicht fordern, daß alles in derſelben Weiſe bewieſen werde, wie ſie ihre Beweiſe

1) Schmölders ess. p. 20 sqq.
2) Ib. p. 23.
3) Ib. p. 35 sq.

führen; die Religion laſſe ſolche Beweiſe nicht zu [1]). Auch die Phyſik läßt er zu mit ihrer Gefährtin, der Medicin, nur müſſe ſie anerkennen, daß ſie der Religion untergeordnet ſei, indem ſie die Natur als ein Werk Gottes anerkenne [2]). Fraglicher iſt ihm die Metaphyſik; ſie beruht auf Hypotheſen; es iſt ein falſches Vorgeben, daß ſie in ſtreng logiſcher Weiſe bewieſen werden könne; ihre Lehren ſtehen auf der Seite des Unglaubens oder der Ketzerei [3]). Am kürzeſten erklärt er ſich über die Politik und Moral der Philoſophen, indem er nur behauptet, ſie hätten dieſe Wiſſenſchaften entweder aus der Offenbarung oder aus den Lehren der Sufi geſchöpft [4]). Wir ſehen alſo, daß er die Lehren der Philoſophie nicht ganz verwerfen will; er will vielmehr eine Religion, welche mit der Philoſophie, eine Philoſophie, die mit der Religion ſich zu vertragen weiß. Thörig ſind die, welche die Lehren der Philoſophie überhaupt tadeln, weil ſie einige Irrthümer enthalten; thörig würde es ſein die Irrthümer der Philoſophen anzunehmen, weil Wahrheiten darunter gemiſcht ſind [5]). Nur nach einem höhern Richtmaße will er die Lehren der Philoſophie prüfen und ein ſolches findet er in der Religion.

Seine Einwürfe gegen die Philoſophie, unter allgemeine Geſichtspunkte gebracht, laufen auf zweierlei hinaus. Er wirft ihr vor mit Unrecht ſtreng logiſche Beweiſe für

1) Ib. p. 31 sqq.
2) Ib. p. 35 sq.
3) Ib. p. 32; 36 sq.
4) Ib. p. 37.
5) Ib. p. 38 sq.

alle Erkenntniſſe zu verlangen [1]). Er erinnert uns daran, daß die allgemeinen Lehren der Vernunft nicht im Stande ſind uns die beſondern Qualitäten der Dinge kennen zu lehren. Wer nun der Vernunft allein vertraue und nur in der Philoſophie Wiſſenſchaft ſuche, der möchte verführt werden alle beſondern Qualitäten zu leugnen [2]).

Was den erſten Punkt betrifft, ſo ſtützt El-Gazali ſich dagegen auf die Erkenntniß der Grundſätze. Sie geben gegen die Philoſophie den ſicherſten Beweis ab, daß es ohne Beweis ein unmittelbares Wiſſen gebe. Alle Wiſſenſchaft beruht auf unbewieſenen und unbeweisbaren Sätzen. El-Gazali hält an ihnen feſt trotz aller ſeiner Zweifel; aber unſere Sicherheit über ſie beruht ihm auf einer Erleuchtung von Gott [3]). Ähnliche Sätze haben wir ſchon bei den Arabiſchen Ariſtotelikern gefunden. El-Gazali dehnt ſie nur weiter aus. Alle Wiſſenſchaften, z. B. Medicin und Aſtronomie, beruhn ihm auf einer prophetiſchen Gabe, weil ſie über zukünftige Dinge etwas

---

1) Ib. p. 35. Les Logiciens sont exposés dans cette science à un genre d'erreurs qui consiste en ce qu'ils exigent pour les demonstrations des conditions des quelles il est avéré, qu'elles sont absolument certaines. Or, quand ils viennent à s'occuper des matières religieuses, ces conditions ne peuvent plus être accomplies.

2) Ib. p. 79. Il y a ici des choses nommées qualités spéciales, que l'oeil de la raison ne saurait pénétrer et que l'intelligence n'hésite pas à nier et à déclarer absurdes.

3) Ib. p. 23. Je revins alors à l'admission des notions intellectuelles comme fondements de la securité et de la certitude. Cela ne se fit pas par composition de preuves et par des raisonnements systematiques, mais par un éclat de lumière que Dieu me jetta dans le coeur.

ausſagen, welche uns doch durch Erfahrung nicht bekannt ſein können [1]). Die philoſophiſchen Wiſſenſchaften erſcheinen ihm dagegen nur als ein Tropfen des Oceans, welchen das Auge für die höhere Wahrheit uns eröffne. Die Erkenntniſſe des Suſi verhalten ſich zur Philoſophie wie die allgemeine Einſicht in das Ganze zu der beſondern und beſchränkten Wiſſenſchaft [2]).

Mehr im Einzelnen zeigt dies der zweite Punkt nach. Eben das iſt ihm anſtößig an der Philoſophie, daß ſie nicht alles umfaßt. Wir haben ſchon oben bemerkt, daß er eingeſtehn mußte, die Lehre von den verſchiedenen Himmelsſphären beruhe auf Erfahrung. So kann die Philoſophie überhaupt die beſondern Qualitäten nicht erforſchen. Und doch ſind ſie anzuerkennen. Wer wollte die eigenthümlichen Wirkungen des Opiums, des Feuers, eines Talisman leugnen, wenn auch die Philoſophie ihre Gründe nicht einſieht? [3]). Die Philoſophie, wenn ſie ſich ſelbſt erkennt, muß die Erfahrung zulaſſen und ein Gebiet der Wahrheit zugeben, über welches wir nur durch eigene Erfahrung uns belehren können. El-Gazali beruft ſich dafür auf die Geſchmacksurtheile, welche nicht mitzutheilen wären durch Worte oder durch irgend eine Wiſſenſchaft, eben ſo wenig als die Erkenntniß der Trunkenheit.

---

1) Ib. p. 65; 69. Auch Ibn Sina läßt den Aeſculap für einen Propheten gelten. De anima prooem.

2) Ib. p. 66. Ce que nous avons rapporté est dans cet océan infini une simple goutte. — — Cet état analogue apparait dès que l'on commence à adopter la vie çoufique et avec lui apparait aussi une espèce de présentiment général de l'ensemble.

3) Ib. p. 79 sqq.

Wenig würde es helfen die Urſachen ſolcher Dinge auseinanderzuſetzen; wer ſie nicht erfahren habe, würde ſie nicht zu beurtheilen wiſſen [1]).

Aber es iſt nicht die gemeine Erfahrung, welche er zur Ergänzung der Philoſophie fordert, ſondern ein neues Auge, welches uns durch den prophetiſchen Geiſt eingeſetzt werden ſoll, um Dinge zu erkennen, welche wir auf einem andern Wege zu erkennen vergeblich ſtreben würden [2]). Um die Möglichkeit einer ſolchen höhern Erfahrung darzuthun erinnert er uns zunächſt an den Tod, das künftige Leben und die neue Welt, in welche es uns einführen werde. Er hält eben deswegen den Gedanken an den Tod für etwas überaus Fruchtbares, weil er uns der gemeinen Sphäre der Erfahrung und der Wiſſenſchaft entrücke, indem er uns darauf aufmerkſam mache, daß es noch eine andere Welt giebt als dieſe ſinnliche [3]). Dieſe höhere ideale Welt, welche dem Herzen ſich öffne, nennt er die reale, die Welt der wahren Dinge und der Engel, wärend die ſinnliche, die geſchaffene Welt ihm nur für eine Welt der Abbilder gilt [4]). Zu ihr ſollen

1) O Kind S. 31; Schmölders ess. p. 55.

2) Schmöld. ess. p. 78 sq. C'est une chose essentielle à la foi du prophétisme de proclamer qu'il y a au delà de la sphère de l'entendement une autre sphère dans laquelle un oeil est ouvert à l'homme pour percevoir des objets spéciaux qu'il n'est pas plus possible à l'intelligence d'atteindre qu'à l'ouie de percevoir les objets visibles et à tous les sens réunis de saisir les objets intellectuels.

3) Liber quadrag. placitorum b. Tholuck l. l. p. 13.

4) Ib. p. 17. Veram existentiam non possidet nisi mundus rei (realis) atque angelorum; cor enim ad mundum rei pertinet, — — typi contra ad mundum creatum.

wir uns erheben nicht allein im Gedanken des Todes und durch den Tod, ſondern auch ſchon in dieſem Leben vermittelſt der Abziehung unſeres Geiſtes von den zeitlichen Gütern, dadurch, daß wir dieſe nichtige ſinnliche Perſönlichkeit und unſern eigenen Willen aufgeben [1]), dagegen mit freiem Willen Gott Gehorſam leiſten; denn darin unterſcheidet ſich die Welt der wahren Dinge von der ſinnlichen Welt, daß jene freiwillig, dieſe gezwungen Gott gehorcht [2]). So ſollen wir zum Ewigen uns erheben, in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eins ſind; ſo ſollen wir über den Tod hinweg ſein; denn der Weiſe hat ſchon den Tod gelitten [3]).

Um uns den Gedanken einer ſolchen Erhebung näher zu bringen macht er uns, den Lehren der Ariſtoteliker ſich anſchließend, darauf aufmerkſam, daß überhaupt unſer vernünftiges Leben in verſchiedenen Stufen der Entwicklung verlaufe. Der Menſch wird unwiſſend geſchaffen; dann öffnet ſich ihm die ſinnliche Welt, eine neue Schöpfung in ihm, auch nur ſtufenweiſe, indem nicht alle Sinne auf einmal, ſondern nur nach einander ſich öffnen. Ungefär im 7. Jahre ſeines Alters entwickelt ſich in ihm der Verſtand und es beginnt damit eine neue Periode ſeines Lebens und ſeiner Erkenntniß; er beginnt der Dinge ſich bewußt zu werden, welche über das Sinnliche hinausgehen. Noch ſpäter wird ihm die Intelligenz mitgetheilt, die wiſſenſchaftliche, philoſophiſche Einſicht, welche

1) Schmöld. ess. p. 56; 58; 77.

2) Tholuck l. l. p. 18. Obedientiam voluntariam puta eam, quam mundus rei praestat, coactam, quam mundus umbrarum.

3) Ib. p. 14.

das mögliche und das nothwendige Weſen unterſcheidet, und ſo den Übergang bildet zu der Erkenntniß des Ewigen, welches wir zuletzt in einer neuen Erfahrung, im prophetiſchen oder heiligen Geiſte, in den Entzückungen der Suſi zu gewinnen haben [1]). Wie thörig ſind die, welche die höhere Erfahrung leugnen, weil ſie dieſelbe nicht gemacht haben. Sie gleichen den Kindern, welche den Verſtand des Mannes, den Unwiſſenden, welche die Philoſophie leugnen, den Blinden, welche den Sehenden keinen Glauben ſchenken wollen, den Wachenden, welche nichts von Traum wiſſen wollen, weil ſie ihn nicht erfahren haben und ſich für überzeugt halten, daß ſie nur durch die geöffneten Sinne Vorſtellungen empfangen könnten [2]).

Hierbei iſt aber auch ſeine praktiſche Richtung nicht zu überſehn. Schon in ſeiner Auffaſſung der Ariſtoteliſchen Philoſophie haben wir ſie ſtärker ausgedrückt gefunden, als beim Ibn Sina. Sie ſcheint auf die Umwandlung ſeiner Denkweiſe vorherſchend eingewirkt zu haben. Wir ſahen, wie er in der Überzeugung von den ſelbſtſüchtigen Beſtrebungen ſeines bisherigen wiſſenſchaftlichen Lebens zu ihr kam; wie er Entäußerung ſeines eigenen Willens und Verzicht auf die weltlichen Güter als Bedingungen der höhern Erfahrung verlangte. Auch ſpäter, als er wieder als Lehrer aufzutreten ſich entſchloß, rechtfertigte er dies nur dadurch, daß er überzeugt war, nicht er handle ſo, ſondern es ſei Gott, welcher in ihm

1) Schmöld. ess. p. 63 sq.; p. 246.

2) Ib. p. 64 sq.

handle [1]). Wir finden nun, daß er nicht selten in ein übertriebenes Lob des praktischen Lebens ausbricht und den wissenschaftlichen Weg dagegen zurücksetzt. Die Wissenschaft ist nur der Baum, die Handlung die Frucht [2]). Er nennt die Wissenschaft wohl geradezu etwas Unnützes; nicht die Wissenschaft sondern nur die guten Handlungen folgen dem Menschen im Grabe nach [3]). Zuweilen räth er von den Wissenschaften ab, weil sie der Frömmigkeit Gefar brächten; durch die Wissenschaft wird nur der Verlust des Lebens gewonnen [4]). Wenn er sich mäßigt, so schließt er doch eine gute Zahl von Wissenschaften von den Bestrebungen der Frommen aus und räth nur die Wissenschaften an, welche das Herz bessern und die Seele reinigen [5]). Wir bezeichnen dies als Übertreibungen, weil andere seiner Äußerungen sie als solche erkennen lassen. Er setzt sie als Heilmittel den Übertreibungen der Philosophen entgegen, welche glaubten durch bloße Wissenschaft Rettung und Befreiung gewinnen und die Handlungen entbehren zu können [6]). Dagegen behauptet er, daß Wissenschaft ohne Handlung Wahnsinn und Handlung ohne

---

1) Ib. p. 77. Mais j'avais la ferme foi et la conviction, qu'il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu; que ce n'était pas moi qui m'étais déterminé, mais que Dieu m'avait déterminé; que ce n'était pas moi qui agissais, mais c'était lui qui me faisait agir.

2) O Kind S. 23.

3) Ebend. S. 21; 33.

4) So von der Mathematik; doch hält er es für gefärlich sie zu verbieten. Schmöld. ess. p. 32 sq.; O Kind S. 26.

5) O Kind S. 49.

6) Ebend. S. 21.

Wiſſenſchaft keine Handlung ſei. In dem Leben der Suſi erkennt er die Vereinigung der Theorie mit der Praxis [1]).

Aber ſollte nicht dennoch von jenen Übertreibungen in ſeiner Seele etwas haften geblieben ſein? In denſelben Schriften, in welchen er die gemäßigte Anſicht geltend macht, finden ſie ſich auch. Sie ſtehen dicht neben den Sätzen, welche die Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft anerkennen. In den Handlungen ſieht er wenigſtens den allgemeinen Weg, auf welchem wir die höhere Erleuchtung gewinnen ſollen. Es iſt dabei zu bemerken, daß er unter dieſen Handlungen zwar auch die ſittlichen Werke, in der Liebe des Nächſten und Gottes geübt, aber nicht minder die Erfüllung der religiöſen Vorſchriften verſteht [2]). Der Glaube an das Geſetz iſt ihm das Erſte; freilich nicht ein blinder Kölerglaube, gegen welchen er vielmehr eifert, aber ein Glaube, welcher in unſerm Herzen ſeine Beſtätigung gefunden hat; darauf folgt die Handlung nach dem Geſetze. Wir bedürfen, um vom Böſen uns zu befreien, der Leitung eines Scheich's, eines Iman's; dieſer iſt Muhammed und ſeine Nachfolger; wenn wir ſeine Worte und Werke prüfen, werden wir finden, daß wir ihm mehr zu folgen haben, als einem Vater, welcher ſeinem Kinde die heilende Arznei reicht [3]). So ſcheint

1) Ebend. S. 27; Schmöld. ess. p. 54. Le çoufisme pour atteindre à sa perfection exige l'union de la théorie et de la pratique. Ib. p. 248.

2) Thue den Menſchen, was du willſt, daß ſie dir thun. O Kind S. 49; Gott und unſern Nächſten ſollen wir unſern Willen opfern. Ebend. S. 38 f. Dagegen aber auch das Lob der äußern Ceremonien. Ebend. S. 23; Tholuck. p. 16.

3) O Kind S. 23 f.; 36 ff; Schmöld. ess. p. 46; 84.

es, als ſollte in der That der praktiſche und religiöſe Weg ihm den Vorzug vor dem wiſſenſchaftlichen Wege behaupten.

Hierin iſt nun das Myſtiſche ſeiner Lehre gegründet. Mit dem Handeln bringt El-Gazali den gehorſamen Willen in Verbindung, mit dem gehorſamen Willen die Liebe, in welcher wir uns mit Gott vereinigen. Den Gottesgelehrten, welche nur auf den Buchſtaben des Geſetzes und auf ſeine Beobachtung Werth legen, dagegen die Möglichkeit einer liebenden und beſeligenden Vereinigung mit Gott nicht zugeben wollen, ſetzt er entgegen, daß auch in der weltlichen Liebe eine ſolche Verſenkung ſich ergebe, in welcher wir über den Gegenſtand uns ſelbſt vergeſſen. Wie ſollte das nicht in der Liebe zu Gott, dem wahrhaft Liebenswerthen, ſich ereignen. Die Liebe zu ihm ſoll vielmehr jede andere übertreffen und zu einer ſolchen Höhe der Vollendung ſich erheben, daß wir darüber uns und unſere Verſenkung in ihm vergeſſen [1]).

Doch beſtärkt ihn in ſeiner myſtiſchen Richtung auch wohl jene Anſicht von der höhern Erleuchtung, nach welcher ſie eine Erfahrung eigenthümlicher Art ſein ſoll, jene Berufung auf die unübertragbaren Geſchmacksurtheile, auf die Erkenntniß der beſondern Qualitäten, welche durch keine Wiſſenſchaft ergründet werden könnten. Auf ſolche

---

1) Tholuck p. 17. Perfectio enim tunc conspicitur, cum adeo absorbetur, ut sui ipsius eum lateat absorptio; hic demum status supremus. — — Nonne animus acriter cogitando intentus tam in inimicum tuum, quam in amasium absorbetur quasi et demergitur adeo, ut alloquentem non audias, praetereuntem non videas, licet oculi aperti sint auresque pateant?

beſondere Qualitäten beruft er ſich auch, wenn er die Wirkungen des Geſetzes zur Beſeligung des Menſchen gegen die Angriffe der Ungläubigen rechtfertigen will. Der Glaube an das Geſetz beſteht eben in der Überzeugung, daß es ſolche Qualitäten enthalte, welche unſerer Vernunft unbegreiflich ſind [1]). Von dieſen Bemerkungen ausgehend, kommt er nun zwar nicht dazu in dem Zuſtande der höhern Erleuchtung das Bewußtſein der begeiſterten Seele verſchwinden zu laſſen, aber was die Seele in der Ekſtaſe ſchaut, erſcheint ihm doch als etwas durch keinen Begriff und durch keine Rede Auszudrückendes. Er würde die Gefar der Gotteslästerung fürchten, wenn er das Unausſprechliche ſagen wollte. Von ſeinen Entzückungen erlaubt er ſich nur den Ausruf:

Was war, iſt nicht mit Worten auszudrücken!
Sprich: es war gut, und frag mich weiter nicht [2]).

Doch wie hätte er ſich bei dieſem Verſtummen erhalten können, da ſeine Wirkſamkeit auf Lehre ſich gründete. Er unternimmt es doch einiges von ſeinen Entzückungen zu verrathen. In ihnen unterſcheidet er noch niedere und höhere Grade. Anfangs werde die Seele nur ſelten ergriffen, nachher gelange ſie zur Gewohnheit und fortdauernden Fertigkeit in dieſen Zuſtänden; dann öffne ſich ihr die wahre Welt der Dinge, das Siegel der engliſchen

1) Schmölders ess. p. 80. Pourquoi n'admettrais-tu pas, qu'il y a dans les préceptes réligieux quelques qualités spéciales propres à guérir et à purifier les coeurs, qualités qui, incomprehensibles à notre raison, ne sont perceptibles qu'à l'oeil prophétique?

2) Ib. p. 61; Ibn Tofeil S. 27.

Natur werde ihr aufgedrückt und das Heiligthum Gottes aufgethan. Beim Beginn ſchweben ihr die Bilder der Heiligen, Propheten, Geiſter und Engel vor, herliche, glänzende Geſtalten; wenn ſie aber zu einem höhern Grade erhoben iſt, verſchwinden die Bilder und die reine Wahrheit ſtellt ſich ihr dar [1]). El-Gazali nennt dieſe Ekſtaſe Anſchauung, ihren höchſten Grad völlige Verſchluckung der Seele in Gott; doch ſoll dieſer Ausdruck eigentlich nur den Beginn des Lebens in der Anſchauung bezeichnen. Andere hätten auch von einer Amalgamation, Identification, Aſſociation mit Gott geſprochen; er hält es aber für Sünde dergleichen zu ſagen. Er fürchtet Misverſtändniſſe, ein ſolches unausſprechliches Geheimniß darf nicht entweiht werden [2]). Aus ſeinen Äußerungen muß man ſchließen, daß er das obwaltende Geheimniß beſonders darin fand, daß in der völligen Verſchluckung der Seele in Gott doch die Perſon und der Körper des Menſchen noch zurückbleibe. Er ſuchte ſich dieſe Schwierigkeit daraus zu löſen, daß dieſer Körper, dieſe Perſon doch nur der ſinnlichen Welt, der Welt der Schatten angehöre und daher kein wahres Daſein habe. Doch ſoll dies keinesweges heißen, daß die einzelnen Dinge in der Vollendung ihres begeiſterten Zuſtandes ihr Sein für ſich verlören; vielmehr ſie ſollen dieſen Zuſtand erfahren; ihr Herz ſoll bleiben; es

1) Tholuck p. 18.

2) Vergl. ib. p. 17; Schmöld. ess. p. 55; 61; 68; Pococke spec. p. 263 sq. In der angegebenen Weiſe glaube ich es erklären zu können, daß er dicht hinter einander von Abſorption in Gott und dergl. ſpricht, und darauf davon zu ſprechen für Sünde erklärt.

gehört der Welt der Dinge an. Ja El-Gazali vertheidigt ſogar die Auferſtehung des Körpers und die körperlichen Strafen nach dem Tode gegen ungläubige Philoſophen; aber er geſteht auch ein, daß hierin eine Menge von Geheimniſſen liege, welche er nicht eröffnen dürfe [1]). Deswegen erklärt er ſich auch gegen jene Äußerungen eines vollendeten Pantheismus, welche Gott und Menſchen ganz in eins fließen laſſen, welche ſtatt Lob dir, Lob mir ausrufen, und greift die Lehre von der völligen Einigung der Seele mit Gott und vom Schauen Gottes ohne Schleier an [2]).

Von einer ſolchen Unterſcheidung des Menſchen von Gott durfte er wohl nicht abgehen, wenn er die praktiſche Grundlage ſeiner Lehre bewahren wollte. Und daß er es wollte, giebt er deutlich zu erkennen. Wenn er Begeiſterung verlangt vom Menſchen zu ſeiner Rettung, ſo fordert er auch Handlungen, in welchen ſie ſich beweiſen müſſe. Die Begeiſterungen, Übertreibungen und Albernheiten der Suſi tadelt er; unſere Begierden ſollen wir bekämpfen, unſere Sitten reinigen, dem Gebete obliegen, mit Gott und Menſchen uns in Frieden ſetzen; das iſt der wahre Suſismus [3]). Nicht weniger dringt auf dieſe

---

1) Tholuck p. 17 sq. Absorptionis sive interitus statum hunc statum nuncupant, etiamsi personae corporaque individua maneant; personae vero corporaque realitate existentiae non gaudent. — — Cor enim ad mundum rei pertinet. — — At fateor hic mysterium latere, immo mysteriorum amplam multitudinem, quorum si vel infima significare audeam, quassatur delirantium catena, ne de summis dicam.

2) Pococke spec. p. 263 sq.

3) ↻ Kind S. 22; 31; 38 f.

Unterſcheidung auch das wiſſenſchaftliche Element und Streben, welches er bei ſeinen Entzückungen doch keineswegs aufgeben will. Er unterſcheidet drei Stufen, durch welche man zum höchſten gelange, zuerſt die Wiſſenſchaft, alsdann die Entzückung, zuletzt den Glauben an ſie in uns und Andern. Die niedere Stufe bleibt noch in der höhern, und ſo werden wir auch die Wiſſenſchaft im Glauben an unſern und Anderer Entzückungen nicht aufgeben dürfen [1]).

Nach allen dieſen Bemerkungen wird es nun wohl deutlich ſein, daß ſeine Äußerungen über die Erleuchtungen der Suſi nicht leicht zu entwirren ſind. Sie enthalten einen guten Theil Schwärmerei in ſich; aber dennoch wird man auch einige wiſſenſchaftliche Geſichtspunkte ausfindig machen können, von welchen aus er zu Aufſtellung ſeiner Forderungen an eine ſolche Erleuchtung kam. Die Philoſophie genügte ihm nicht, weder in der Geſtalt, in welcher er ſie vorfand, noch überhaupt nach den Leiſtungen, welche er ihr zutraute. Jenen Lehren der Arabiſchen Ariſtoteliker von der Emanation der Dinge, von der Ewigkeit der Materie und der Welt glaubt er widerſprechen zu müſſen; er behauptet dagegen die Schöpfung ſowohl der intellectuellen, als der ſinnlichen Welt [2]), unſtreitig weil er Gottes Willen die Herſchaft über alles nicht ſchmälern will, weil er nicht damit zufrieden iſt, daß wir mit dem thätigen Verſtande uns einigen ſollen, weil er vielmehr in der Begeiſterung ſeines Herzens nur auf die in-

1) Schmöld. ess. p. 62.

2) Tholuck p. 17.

nigſte und auf eine unmittelbare Verbindung unſerer Seele mit Gott ſeine Hoffnung ſetzen kann. Wenn er nun in dieſen und andern Punkten eine Verkehrtheit der gegenwärtigen Philoſophie gefunden zu haben glaubte, wenn er eingeſehn hatte, daß ſie mit dem wahren Glauben, dem ſie doch nicht zu widerſprechen wagte, nicht in Übereinſtimmung ſtehe, ſo werden wir uns nicht ſehr darüber wundern können, daß ſein Argwohn gegen ſie wuchs und er ihr vorwarf, daß ſie überhaupt nur aus Heuchelei den Geſetzen des Islam ſich anbequemte [1]). Hierbei war nun unſtreitig auch ſeine praktiſche Richtung wirkſam. Jene Ariſtoteliker, denen es ohne Zweifel mehr um Wiſſen, als um Handeln zu thun war, konnten ihm kein Vertrauen einflößen. Sie ſtörten den Glauben, auf welchem der Staat und das Leben der Araber beruhte. Wenn er ſie mit Eifer beſtritt, ſo wird man darin nur die Sorge des Mannes um den Islam erkennen, welchen er für die Grundlage der Sittlichkeit anſieht. Seine Lehre gehört von dieſer Seite gefaßt den Gegenwirkungen an, welche die Philoſophie von der poſitiven Religion aus, der Wurzel des Arabiſchen Weſens, treffen mußten.

Aber es ſind nicht allein dieſe religiöſen Bedürfniſſe, welche El-Gazali gegen die Philoſophie ſeiner Zeit geltend macht, er greift überhaupt die Philoſophie an, inwiefern ſie darauf Anſpruch macht das höchſte Anſehn in Beurtheilung aller geiſtigen Bildung zu behaupten. Hierbei konnte er mit Recht darauf ſich berufen, daß die Philoſophie doch nicht im Stande ſei das Einzelſte, die be-

1) Schmöld. ess. p. 73 sq.

ſondern Qualitäten der Dinge ohne Zuziehung der Erfahrung zu erkennen, daß ſie von den Störungen der ſinnlichen Welt, von unſern Begierden und Leidenſchaften uns nicht zu befreien vermöge, daß die ſittliche Bildung des Geiſtes, welche ſie nicht gewähre, auf keine Weiſe geringer angeſchlagen werden dürfe, als die wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Wenn dergleichen Einwendungen auch von den Ariſtotelikern nicht ganz von der Hand gewieſen wurden, ſo bezeichneten ſie doch nur zwieſpältige Elemente in ihrer Lehre. Sie zu genügender Anerkennung zu bringen, dahin ſtrebte nun El-Gazali. Er konnte ſich von dieſer Seite wohl rühmen die Nothwendigkeit eines höhern Richters nachgewieſen zu haben, welcher Erfahrung und Philoſophie, Theorie und Praxis vereinigen ſollte. Seine Forderung einer höhern Erleuchtung vertritt von dieſer Seite das Verlangen nach einer völligen Einigung aller vernünftigen Beſtrebungen, nicht in der Philoſophie, ſondern in der Erfahrung eines höhern Lebens. Dies iſt der wiſſenſchaftliche Sinn, welcher ſeinen Äußerungen über die Ekſtaſe zum Grunde liegt. Wir ſollen in ihr die allgemeinen Grundſätze der Philoſophie in ihrem rechten und zweifelloſen Lichte erblicken, aus ihnen die prophetiſche Einſicht in die Zukunft gewinnen, wir ſollen da auch die beſondern Qualitäten der Dinge in ihren Gründen und die Geſetze des ſittlichen Lebens erkennen; genug alles ſoll ſich uns in dieſem höhern Lichte offen darlegen, indem wir zu der Anſchauung gelangen, in welcher die Wahrheit uns gegenwärtig iſt [1]).

1) Ib. p. 55; 68.

Unter den Sprüchen El-Gazali's giebt es auch einen, welcher zur Geduld im Forſchen ermahnt. Frage mich nicht vor der Zeit und wiſſe, du wirſt ſie, die Wahrheit, nicht anders erreichen als durch den Wandel [1]). Warum hat er ſich dieſe Geduld nicht beſſer aneignen können? Warum mußte er annehmen, daß er jenes Richteramt über Philoſophie und Erfahrung, über Theorie und Praxis ſchon gegenwärtig erreichen und zu ihm auf einem ſo ungewöhnlichen Wege gelangen könne, wie ihn das Leben der Suſi wandelt? Er iſt in einer doppelten Täuſchung befangen. Die eine iſt, daß er ohne den Standpunkt der Einigung aller Vernunft keine völlige Überzeugung in den verſchiedenen Richtungen unſeres vernünftigen Lebens für möglich hält. Darin iſt ſein Skepticismus gegen die Philoſophie gegründet. Es fließt daraus aber auch die zweite Täuſchung. Da er ohne Überzeugung nicht leben kann, ſo möchte er es für möglich halten zu jenem Standpunkte der Einigung ſich zu erheben. Wie wenig er nun auch wiſſenſchaftliche Beweiſe dafür beibringen kann, er behauptet, ſo wie die Propheten, ſo wie die von Gott begeiſterten Suſi, ſo habe auch er zu ihm ſich erhoben.

Wenn er es nun für unmöglich ausgiebt ſolche Beweiſe in Worten zu geben, ſo möchten wir ſie doch in ſeinen Thaten erblicken. Aber das iſt gewiß, daß die Wiederbelebung des Islam, zu welcher er zu wirken dachte, von ihm nicht ausgegangen iſt. Er mag einiges dazu beigetragen haben den Widerſtand der poſitiven Religion gegen die Philoſophie in ſeinem Volke zu beleben; aber

1) O Kind S. 40.

die Philoſophie und die Lehre der Motakhallim ſind nach ihm ihren Weg fortgegangen, wie ſie vor ihm denſelben gewandelt waren. Dieſe Zukunft haben ihn ſeine prophetiſchen Anſchauungen nicht vorherſehen laſſen. Nur das müſſen wir als die Bedeutung ſeiner ſkeptiſchen Lehre anerkennen, daß ſie den Punkt bezeichnet, wo die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber im Morgenlande an ſich ſelbſt irre zu werden begann. Auch hier bezeichnet der Skepticismus den Verfall der bisherigen Philoſophie, wenn auch nur in einem Zweige des Arabiſchen Weſens; nach den Zeiten El-Gazali's hat ſich die Arabiſche Philoſophie nach dem Abendlande, beſonders nach Spanien gewendet.

Fünftes Kapitel.

Die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber in Spanien.

Auch im weſtlichen Africa und in Spanien ſtand die Ausbildung der Arabiſchen Philoſophie mit den Bewegungen, welche El-Gazali erregt hatte, in Verbindung. Zwar ſchon viel früher unter den Ommajaden, beſonders unter Hakem II. im 10. Jahrh. hören wir viel von der hier herſchenden Blüthe der Literatur reden. Auch Spaniſche Philoſophen ſollen damals großen Ruhm erworben haben; aber von ihren Lehren wiſſen wir nichts; die ſpätern Philoſophen unter den Spaniſchen Arabern erwähnen ſie nicht, ſondern gehen in ihren Lehren auf die Arabiſchen Philoſophen des Orients zurück. Wenn ſie bemerken, die Wiſſenſchaft in Andaluſien habe ſich zuerſt der

Mathematik, alsdann der Logik zugewendet, bis Ibn Badscheh alle frühern Forscher übertroffen [1]); so scheinen sie damit zu erkennen zu geben, daß bis auf diesen herab kein Spanier durch Erfindung in der Philosophie sich ausgezeichnet habe.

Ibn Badscheh (Avempace, Avempas) aber lebte zu Anfange des 12. Jahrh. unserer Zeitrechnung, am Hofe der Almorawiden, als Arzt und Philosoph oft genannt. Dieser Herscherstamm wird uns geschildert als eifrig in der Religion, rauh und fast nur dem Kriege ergeben. In Haß gegen jede Wissenschaft, wenn sie auch für den Islam sprechen sollte, hatte er die Schriften El-Gazali's zu vernichten gesucht; aber dennoch war er in seinen letzten Zeiten von der Gewalt der wissenschaftlichen Bildung, welche unter den Spanischen Arabern herschte, ergriffen worden, wie unter andern die Gunst des Ibn Badscheh zeigt.

Inzwischen gewannen den Almorawiden bald die Almohaden den Sieg ab. Diese neue, schnell aufgeschossene Macht war von einer frischen Bewegung religiöser Begeisterung ausgegangen, und ihre Begeisterung hatte El-Gazali entzündet. Der Stifter ihres Reiches in Africa war ein Schüler El-Gazali's gewesen und von ihm zum Kämpfer gegen die Almorawiden geweiht worden. Auch die Männer, welche in Spanien gegen die Almorawiden zuerst mit Erfolg die Waffen ergriffen und die Almohaden riefen, waren nicht weniger Anhänger El-Gazali's. Wir sehen, wie genau bei den Arabern politische Macht

1) Ibn Tofeil S. 41 ff.

mit dem Glauben zuſammenhängt und wie bei ihnen überall die Verbreitung des Glaubens, ja der wiſſenſchaftlichen Anſicht vom Glauben mit dem Schwerdte betrieben wird.

Man ſollte glauben, die Philoſophie der Spaniſchen Araber würde nun auch ganz im Sinn El-Gazali's ſich entwickelt haben. Aber wie auch das Schwerdt eine Meinung behaupten oder aufdrängen mag, ſie wird ſich immer wieder umwandeln nach der Geſinnung, nach dem Bildungsſtande der Menſchen. Glaube und Wiſſenſchaft haben eine geheime, ſtill durchdringende Macht, welche keiner Gewalt weicht. Die rohen Almorawiden hatten in Spanien der Macht der Wiſſenſchaft nachgeben müſſen; nachdem die Almohaden die Lehre El-Gazali's durch ihre Siege beſtätigt zu haben ſchienen, drang dennoch eine Philoſophie durch, welche ſich bald in einen entſchiedenen Widerſpruch gegen jene Lehre ſetzte. Wie ſehr die Almohaden auch in ihrer Hauptſtadt Marocco die Wiſſenſchaften begünſtigten, ſo ſehen wir doch, daß die Philoſophie, welche einen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Bildung der Zukunft ausüben ſollte, in Spanien ihren Sitz behielt, und wir werden uns daher auch nicht wundern können, daß die Sinnesweiſe der Spaniſchen Araber darin ſich geltend machte, obgleich die Beherſcher Spaniens eine andere, ihr entgegengeſetzte Philoſophie begünſtigten.

1. Ibn Badſcheh (Avempace).

Wie ſchon erwähnt, wird Abu Bekr Muhammed Ibn Badſcheh oder auch Ibn El-Saig (Sohn des Goldſchmidts), aus Saragoſſa gebürtig, auch als Arzt und Dichter berühmt, für den älteſten Spaniſchen Philoſophen

gehalten, deſſen Lehren einen Einfluß auf die ſpätern Zeiten gehabt haben. Viel vermögend bei den Almorawiden ſoll er den Neid ſeiner Nebenbuler unter den Ärzten erregt haben und von ihnen im Jahre 1138 durch Gift aus dem Wege geräumt worden ſein [1]).

Von ſeinen Schriften und wiſſenſchaftlichen Ausführungen wird uns geſagt, daß ſie wegen ſeiner weltlichen Geſchäfte nur mangelhaft und unvollendet geblieben wären, meiſtens kleine, flüchtig geſchriebene Aufſätze [2]). Daß ſie dennoch eine Zeit lang die Aufmerkſamkeit auf ſich zogen, läßt vermuthen, daß in ihnen ein ſelbſtändiger Geiſt ſich ausſprach; aber freilich auf die Dauer haben ſie ſich nicht erhalten können. Wir wiſſen von ſeiner Lehre jetzt nur noch aus mittelbarer Überlieferung [3]).

Unter den Sätzen, welche ihm zugeſchrieben werden, wird einer beſonders häufig wiederholt. Er lehrte nemlich, es liege eine dreifache Möglichkeit des Wiſſens in der menſchlichen Seele, zuerſt im Kinde ſei die Möglichkeit vorhanden die ſinnlichen Formen der Einbildungskraft in ſich aufzunehmen; durch dieſe Formen aber gewinne der Menſch alsdann die Möglichkeit auch die Formen des Verſtandes in ihrer Verbindung mit den Formen der Einbildungskraft zu erkennen, und dies diene zuletzt auch zur Grundlage für die Erkenntniß der reinen Formen und

---

1) Vergl. Wüſtenfeld Geſch. d. Arab. Ärzte S. 93 f.

2) Ibn Tofeil S. 41 ff.

3) Bei den Arabiſchen Philoſophen und bei den chriſtlichen Theologen des 13. Jahrh. iſt ſein Brief de continuatione intellectus cum homine berühmt, welcher in dem Verzeichniß ſeiner Schriften bei Wüſtenfeld fehlt.

gewähre die Möglichkeit ſie zu empfangen [1]). Es ſcheint hieraus ſein Beſtreben hervorzuleuchten, die niedrigern Entwicklungen der Erkenntniß in eine ſtetige Verbindung mit den höhern zu ſetzen und jene als die nothwendigen Grundlagen für dieſe zu betrachten, ein Beſtreben, welches ſchon immer in der Naturlehre der Araber ſich geltend gemacht hatte, aber durch mancherlei Schwierigkeiten gekreuzt wurde. Für den Ibn Badſcheh waren dergleichen nicht vorhanden. Seine Äußerungen deuteten an, daß der mögliche Verſtand nichts weiter ſei als die Ausbildung der Einbildungskraft, welche dem reinen Erkennen vorausgehen müſſe [2]). Es leuchtet ein, wie weit dies von jenen übernatürlichen Erleuchtungen El-Gazali's abſteht; es verkündet eine Philoſophie, welche ſich ſtreng an die natürliche Entwicklung der Dinge anzuſchließen ſtrebt.

2. Avicebron.

Vielleicht gehört dieſer Entwicklungsſtufe der Arabiſchen Philoſophie auch der räthſelhafte Avicebron an, deſſen Zeit noch nicht ausgemittelt iſt, über deſſen Namen ſogar Zweifel herſchen [3]). Seine Schrift, die Quelle des

---

1) Albert. Magn. de unit. intell. c. Averr. c. 5 fin. Dicit, quod cum dicitur, quod puer in potentia est sciens, ibi triplex est potentia. Una, qua puer est in potentia ad formas imaginationis; secunda, qua formae imaginationis sunt in potentia ad lumen agentis; tertia, qua intellectus possibilis est in potentia ad formas separatas a lumine agentis.

2) Averr. de anima fol. 163 a. Avempace autem, ut ex ejus verborum apparentia colligi potest, videtur opinari intellectum materialem esse virtutem imaginativam.

3) Dégérando hist. comp. IV p. 320 vermuthet, er ſei Abe-

Lebens, wurde von den Theologen des 13. Jahrh. fleißig geleſen [1]). Die Lehre dieſer Schrift zeigt uns eine Seite der Ariſtoteliſchen Lehre, welche ſonſt nirgends ſo deutlich heraustritt; ſie verdient daher wohl, daß wir einen Augenblick bei ihr verweilen. Im Allgemeinen verfährt Avicebron mit denſelben Begriffen, welche wir bei allen Arabiſchen Ariſtotelikern finden, dem erſten Beweger, der Form und der Materie. Wir haben gefunden, daß die frühern Ariſtoteliker den Begriff der Materie nicht ohne Schwankungen anwandten. Viel entſchiedener iſt Avicebron. Er geht von dem Gegenſatze zwiſchen Form und Materie aus. Der erſten Materie kommt zu aufzunehmen, das erſte Subject zu ſein, die Form zu halten, an ſich oder in keinem andern zu ſein; der Form dagegen in einem andern zu ſein, die Materie zu einem Wirklichen zu machen, dadurch die Möglichkeit der Materie zu begrenzen und ein Theil der zuſammengeſetzten Subſtanz zu ſein [2]). Es folgt hieraus von ſelbſt, daß Materie und Form in allen weltlichen Dingen verbunden ſein müſſen

---

nezron zu ſchreiben und kein Araber, wie die Scholaſtiker annehmen, ſondern ein Jude geweſen.

1) De forma et materia sive de fonte vitae. Albert. Magn. de unit. intell. c. 4 p. 223 b; de intell. et intell. I, 6; de caus. et proc. univ. III, 4 fin. Handſchriftlich iſt ſie noch zu Paris vorhanden.

2) Albert. Magn. de unit. int. 4 p. 223; de caus. et proc. univ. I tract. I, 5 p. 532 a. Primae materiae est recipere, subjectum primum esse, in se formam tenere, per se existere, secundum quod per se existere est, i. e. non in alio existere; formae autem in alio esse, in actu facere materiam, potentiam materiae terminare, partem esse ejus, quod est esse, sive substantiae compositae.

und daß kein weltliches Ding ohne Materie ſein kann. Nur Gott, die erſte Urſache aller Dinge, hat keine Materie, weil er ſchlechthin nothwendig iſt und daher kein Subject der Möglichkeit verlangt; er iſt daher auch ſchlechthin einfach, die Einheit ohne Vielheit; dagegen was auf ihn folgt, gehört ſchon der Zweiheit an und hat Materie und Form in ſich verbunden [1]). Von den körperlichen und von den aus Körper und Geiſt zuſammengeſetzten Dingen zeigt dies auch die Erfahrung; nur von den ſogenannten reinen Intelligenzen wird es bezweifelt. Für dieſe muß es aus dem Begriffe bewieſen werden. Der allgemeinſte Beweis beruht darauf, daß die intellectuelle Subſtanz die Formen der Dinge in ſich hält und Subject derſelben iſt. Bei einem ſo klaren Beweiſe können wir wohl andere entbehren, welche hinzugefügt werden, um die Nothwendigkeit zu beweiſen, daß in allen weltlichen Dingen Form und Materie verbunden ſein müſſen. Nur ein Paar Momente, welche dazu gehören, mögen wir noch beſonders beachten. Die Materie iſt empfänglich für alles und alles ſoll aus ihr hervorgehn; ſie iſt der Same aller Dinge; auch die Seele, welche entſteht, wird aus ihr entſtehen müſſen [2]). Aber ſie iſt auch nur empfänglich, leidend; keinem Körper kommt eine Wirkung oder Handlung zu; die Wirkungen vielmehr, welche von Körpern auszugehn ſcheinen, haben ihren Grund nur in der geiſtigen Kraft, welche den Körper durchdringt [3]).

---

1) Ib. p. 532 b; 533 a; IV, 8 p. 562 b.

2) Albert. Magn. Summa theol. II qu. 4. art. 1 part. 2.

3) Thom. Aqu. c. gent. III, 69. Nullum corpus est acti-

Avicebron hatte aber bei der Durchführung ſeiner Lehre mit den Vorurtheilen der Arabiſchen Ariſtoteliker zu kämpfen. Man war gewohnt die Subſtanz, welche aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt, als etwas Körperliches ſich zu denken. Dagegen ſtreitet er. Der Begriff des Körperlichen beruht auf dem Begriff der Quantität; die Quantität aber gehört nicht nothwendig zur Subſtanz; es läßt ſich auch eine Subſtanz ohne Quantität und alſo ohne Körperlichkeit denken, welche dennoch aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt [1]). Seine Beweiſe dafür ſind am ſtärkſten, wenn ſie ohne alle Einmiſchung anderer Begriffe nur auf den Begriff der Materie ſich ſtützen. Es liegt ihm dabei die ſehr richtige Bemerkung zum Grunde, daß man in dieſen Begriff nur irriger Weiſe den Gedanken gelegt hat, daß er das Subject des Körperlichen, der Quantität ſei; vielmehr bezeichne er nur das, was das Vermögen habe zu allem beſtimmt zu werden. Die Materie aber, welche durch Quantität beſtimmt ſei, habe nicht das Vermögen zu allem; ſie ſetze eine Grenze voraus und könne daher nicht alles in ſich aufnehmen [2]); ſie vermöge namentlich nicht die Gedanken (intentiones) der Dinge zu faſſen; daher müſſe eine andere Materie ihr vorausgehn, welche nur in der Intelligenz geſucht werden dürfe, denn die Intelli-

vum, sed virtus substantiae spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, quae per corpora fieri videntur.

1) Albert. Magn. de caus. et proc. un. I tract. I, 5 p. 532 b.

2) L. l. Quantitas omnis ad terminum determinata est, quantitas ergo prohibet eam, quae ad omnia est communicatio; prima autem materia possibilis est ad omnia, prima ergo materia quantitate non est determinata.

genz sei fähig alle Formen aufzunehmen [1]). Unter der Materie sei nichts anderes zu denken als das, was die Form trage; da sei es aber gleichgültig, ob man die getragene Form als eine geistige oder als eine körperliche sich denke, und es sei logisch nothwendig dieselbe Gattung des Formtragenden für alle geistige, körperliche und gemischte Substanzen anzunehmen [2]). Diese Gedanken gehen darauf aus den Begriff der Materie in seiner Reinheit ohne Beimischung aller Vorstellungen, welche aus der äußern Wahrnehmung stammen, ohne Einmischung des Gegensatzes zwischen Körperlichem und Geistigem, welche an der Materie erst als etwas Späteres hervortreten [3]), also in einer Reinheit geltend zu machen, in welcher ihn selbst Aristoteles nicht hatte bewahren können.

Wenn wir nun die Lehrweise des Avicebron in diesem Punkte in ihrem guten Rechte finden, so können wir doch nicht sagen, daß sie andern willkürlichen Voraus-

1) L. l. Adhuc prima materia potentia est ad omnia; materia determinata contrarietate non est potentia ad omnia, non enim est possibilis ad comprehensionem intentionum rerum; ergo ante materiam determinatam quantitate est alia prior materia, quae non nisi intelligentia esse potest. Albert. Magn. de int. et int. I, 6 p. 244 a. Ex natura materiae habet intellectus potestatem omnia intelligendi.

2) Albert. Magn. de caus. l. l. Quod autem unius generis sit materia, sic probatur, quia quaecunque per divisionem veniunt ab uno primo, ejusdem generis esse videntur. Sustinens autem formam aliud est sustinens formam simplicem, aliud est sustinens formam determinatam contrarietate, sustinens autem formam et fundans unius naturae est in genere in omnibus his; in omnibus ergo intellectualibus, corporalibus et ex contrarietate commixtis unius rationis in genere materia esse videtur.

3) Ib. p. 533 a.

ſetzungen der Arabiſchen Ariſtoteliker eben ſo glücklich ſich entzogen habe. Bei manchen andern Abweichungen folgt er doch den Hauptpunkten der üblichen Emanationslehre. Ausgehend von dem Satze, das erſte Princip könne ſeinem einfachen Weſen nach auch nur eine einfache Handlung haben, findet er hierin nur eine Beſtätigung ſeiner Lehre, daß er die Materie nicht zuerſt zu einer körperlichen Form beſtimmen könne; denn das Körperliche iſt zuſammengeſetzt; er ſchließt daraus, daß die Materie zuerſt zur geiſtigen Subſtanz, zur Intelligenz beſtimmt werde [1]). Noch einen andern Punkt fügt er hinzu, welcher jedoch nur in zweideutiger Überlieferung auf uns gekommen iſt. Das erſte Handeln iſt nicht allein einfach, ſondern auch unendlich und ſeine Wirkſamkeit muß daher auch eine unendliche ſein und ein unendliches Werk hervorbringen, ein ſolches aber iſt nur im möglichen Verſtande zu finden; daher muß das erſte Princip zuerſt den leidenden Verſtand hervorbringen [2]). Es wird aber auch angegeben, Avicebron habe geſchloſſen, das Unendliche könne doch kein unendliches Werk hervorbringen, ſondern nur eine Form, welche am wenigſten das unendliche Vermögen der Materie beſchränke, und eben dieſe ſei der Verſtand [3]).

---

1) Ib. p. 532 b.

2) Ib. p. 533 a. Primum agens constat infinitum esse, quo est omnia agere; susceptibile ergo actionis necesse est infinitum esse, quod sit fieri omnia; omnia autem fieri non est possibile nisi intelligentia, quantum ad eum, qui vocatur possibilis intellectus.

3) L. l. Cum prima materia possibilis sit ad omnia, prima erit forma, quae minime claudit possibilitatem materiae. Inter omnes autem minime claudit intellectualitas.

Erſt in der weitern Erzeugung der Ausflüſſe ſollen ſich alsdann die engern Formen, zuerſt der Körperlichkeit überhaupt, welche auch die Körperlichkeit des Himmels umſchließt, alsdann der niedern Körperlichkeit der Dinge unter dem Monde, welche entgegengeſetzte Qualitäten in ſich zulaſſen und deswegen dem Entſtehen und dem Vergehen unterworfen ſind, aus der allgemeinen Materie ergeben [1]). In der Begründung dieſer Lehre von den allmälig abſteigenden Formen des Daſeins, von welchen die höhere unmittelbar immer nur die nächſt niedrige hervorbringt, ſtützt er ſich auf den Grundſatz, daß von dem Allgemeinen unmittelbar nur Allgemeines hervorgebracht werden könne. Da nun das erſte Thätige auch das allgemeine Thätige ſei, ſo könne es auch nicht unmittelbar die beſondern Dinge der Welt, am wenigſten der Welt unter dem Monde hervorbringen [2]). Dadurch ſoll ſeine unmittelbare Wirkſamkeit auf die Körperwelt ausgeſchloſſen werden, weil in der Körperwelt alles dem Beſondern angehört. Wir bemerken hieran, daß wir es mit einem ſtrengen Realismus zu thun haben.

Dieſe Äußerungen ſcheinen nun auch das Verſtändniß jener Stelle über die Unendlichkeit des möglichen Verſtandes zu eröffnen und einen Ausweg zu zeigen, wie ſie mit der Emanationslehre zu vereinigen ſein dürfte. Von dem

1) Ib. tract. IV, 8 p. 562 b; de int. et int. I tract. I, 6 p. 244 a.

2) Albert. M. de caus. et pr. un. I tr. 5 p. 533 a. Agens universale nihil immediate agit in patiens particulare; patiens autem particulare vel particulariter est materia sustinens quantitatem vel contrarietatem, materia ergo talis non immediate subjicitur primo agenti.

Allgemeinſten, welches unendlich iſt, herabſteigend erſcheint dem Avicebron jede zu ihm hinzutretende Form als eine Beſchränkung, wie die Spätern zu ſagen pflegten, als eine Contraction des Allgemeinen. Dem allgemeinen Thätigen aber ſetzt er das allgemeine und unendliche Leidende entgegen, welches der leidende oder mögliche Verſtand iſt, weil er alle Formen ohne Ausnahme in ſich aufnehmen kann; mit dieſem unkörperlichen Weſen allein ſteht das erſte Thätige in unmittelbarer Verbindung; indem es aber den wirklichen Verſtand aus ihm bildet, iſt es ſchon zu einem Beſchränkten gekommen; denn die Verſtändigkeit iſt eine beſondere Form, welche ihr Gegentheil von ſich ausſchließt. Der wirkliche Verſtand bringt alsdann die Form des Himmels hervor, in welcher die Materie ſich ſchon zur Körperlichkeit zuſammengezogen hat, und dieſer Proceß der Zuſammenziehung aus dem Allgemeinen zum Beſondern geht alsdann weiter fort auf die Sphären der Elemente und zuletzt auf die Sphären der Erde über [1]). Es iſt dies ein ſehr einfaches Princip, nach

1) Albert. Magn. de int. et int. I tr. I, 6. Materia prima est, quae potentia est omnia, et quo plus determinatur formis, eo plus clauditur et determinatur potentia ejus; quoniam, si addatur primae materiae haec forma, quae est intellectualitas, tunc non est amplius in potentia ad intellectualitatem, sed ad omnia alia, et si addatur ei forma sequens, quae est corporeitas, tunc iterum determinatioris potentiae et ideo tunc non erit in potentia ad intellectualia. Si autem corporeitati additur contrarietas, non erit in potentia tunc, nisi ad ea, quae in potestate sunt contrariorum et haec sunt formae generabilium et corruptibilium. De causis et pr. un. l. k. Prima ergo forma intellectualitas est et ante formam coeli et elementi in ordine universitatis formarum. Et id, quod ante est in ordine, vere

welchem die Welt als eine Verwirklichung des im Allgemeinen Möglichen in immer engern Kreiſen der Beſonderheit ſich darſtellte. Die Nachklänge dieſer Lehre haben ſich bis über die Zeiten des Mittelalters erhalten.

Wenn Avicebron durch ſeine Lehre von der Materie der gewöhnlichen Anſicht der Arabiſchen Ariſtoteliker ſich entzog, ſo nicht weniger durch die Anſicht, welche er von Gott als dem erſten thätigen Princip faßte. Er behauptete nemlich, Gott werde nicht durch ſeinen Verſtand, ſondern durch ſeinen Willen zur Hervorbringung in der Materie beſtimmt. Denn er betrachtete den Willen überhaupt als das, was die Neigung zur Thätigkeit hervorlockt und daher zu jeder Art der vernünftigen Handlung bewegt [1]), ſtützte ſich aber auch darauf, daß der unendliche Verſtand Gottes auch nur Unendliches würde hervorbringen können, daß daher ſein Wille eintreten müſſe um die endliche Welt zu bilden. Aus den unendlichen Möglichkeiten, welche ſein unendlicher Verſtand ihm vorſtelle, wähle ſein Wille eine beſondere Form aus und bringe ſie zur Wirklichkeit [2]).

---

principium est ad sequentia; ex intelligentia ergo sicut ex prima forma principiatur quicquid est in coelis et elementis.

1) L. l. Voluntas autem inclinativa est ad volitum. Ib. tract. III, 4 p. 550 a. Facit enim, si vult, et intelligit, si vult.

2) Ib. p. 549 b sq. Voluntatem autem adhibuit tanquam ex electione determinantem, quod hoc vel illud operandum sit. Gott als unendlich kann nur von innen zum Handeln beſtimmt werden. Intrinsecum autem determinans hoc vel illud intellectus erit vel voluntas. Cum autem intellectus non determinetur nisi per rectam formam operis et intelligere primi principii nihil recipiat, videtur quod intelligere primi principii indeterminatum

Dieſer Lehrpunkt erinnert an die Lehren der Motakhallim und El-Gazali's und ſcheint der ganzen Anſicht eine ethiſche Richtung zu geben; es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er auch auf die ethiſche Faſſung ſpäterer chriſtlicher Theologie einen Einfluß ausgeübt hat [1]). Aber wenn dies nun die Vermuthung begünſtigt, daß dieſe Philoſophie unter dem Einfluſſe der poſitiven Religionslehre ſich gebildet habe, ſo iſt derſelbe bei ihr doch unſtreitig im Abnehmen, weil nach ihr der Wille nur eine untergeordnete Bedeutung haben ſoll, indem er nicht zum Vollkommenen, ſondern nur zur Beſchränkung dient und ausdrücklich für das Mittel des göttlichen Verſtandes zur Weltſchöpfung, als Zweck aber nur für die praktiſche Thätigkeit erklärt wird [2]). Dagegen die phyſiſche Vorſtellungsweiſe hat ohne Zweifel in der Zuſammenſetzung ſeiner Lehre das Übergewicht; davon zeugt ſeine Anſicht von der Emanation der Formen aus Gott und beſonders die ſtrenge Durchführung der Lehre, daß alle weltliche Dinge, ſelbſt der Verſtand materiell ſind, das eigenthümlichſte Ergebniß ſeines Nachdenkens. Eben dies iſt es, was es wahrſcheinlich macht, daß er den Übergängen angehört, welche von der religiöſen Gegenwirkung eines El-Gazali zu der weitern und ſtrengern Ausführung der Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik zurückführten.

---

remaneat et infinitum. Si ergo per aliud determinatur ad opus, videtur, quod ex electione voluntatis determinatur.

1) Die Lehre des Duns Scotus denkt das Verhältniß des Verſtandes und des Willens in ähnlicher Weiſe.

2) L. l.

3. Ibn Tofeil.

Abu Dſchafer oder Abu Bekr Ibn Tofeil gehört nicht minder dieſen Übergängen an. Wir wiſſen wenig über ſein Leben. Er ſoll aus Cordova gebürtig und mit dem Ibn Roſch (Averroes) befreundet geweſen ſein. Eins ſeiner Werke ſchrieb er im J. 570 der Hedſchra. Wir beſitzen von ihm einen philoſophiſchen Roman, die Geſchichte des Hai Ibn Dſchoktan, welchen er nach einem ältern Muſter verfaßte; doch beweiſt nicht allein ſeine Vorrede, ſondern auch die ganze Durchführung ſeiner Gedanken, daß er dabei bis auf den Namen, welchen er ſeiner Erzählung gab, ſelbſtändig verfuhr [1]).

Der Gedanke, daß ein Menſch, aufgewachſen ohne alle Gemeinſchaft mit andern Menſchen, alſo auch ohne Unterricht durch eine poſitive Religion, zur vollkommenen Erkenntniß der Natur und Gottes gelangen könne, bildet den Mittelpunkt der ganzen Unterſuchung. Die Lehren der poſitiven Religion werden dagegen nur als Anbequemungen an die Vorſtellungen der Menge angeſehn [2]). Die Lehren des Geſetzes ſind nicht von der Wahrheit verſchieden, hüllen ſie aber doch nur in ſinnliche Bilder. Indem ſie an äußere Gebräuche und Handlungen binden, durch Strafen ſchrecken und Belohnungen verſprechen,

1) Über ſein Leben und ſeine Schriften ſ. die Vorreden Eichhorn's und Pococke's zu ihren Überſetzungen des Romans; Wüſtenfeld Geſch. d. Arab. Ärzte S. 108. Es giebt ein Perſiſches Werk, auch eine Schrift des Ibn Sina unter demſelben Titel. Nach einer genauern Prüfung kann ich die Schrift nicht für eine bloße Überſetzung aus dem Perſiſchen halten, wofür Schmölders (ess. p. 107) nach dem Hadſchi Khalfa ſie zu halten ſcheint.

2) Der Naturmenſch nach der Überſetzung v. Eichhorn. S. 214.

welche ſich auf ſinnliche und verächtliche Güter beziehn, haben ſie nur die ſchlechten Menſchen vor Augen, welche auf andere Weiſe nicht gebändigt werden können, weil ſie von der nackten Wahrheit ſich nicht belehren laſſen. Der Nutzen des Geſetzes wird nicht beſtritten; es wird ſogar zugegeben, daß er auch auf das künftige Leben ſich erſtrecken könne; aber die höchſte Stufe der wahrhaft Einſichtigen kann es uns nicht verſchaffen. Dabei eifert der Verfaſſer gegen Neuerungen in der Religion und erklärt es ausdrücklich für ſeinen Zweck die höhere Wahrheit zu enthüllen, ſo weit ſie enthüllt werden könne, um dadurch den verderblichen Lehren der Philoſophen ſich entgegenzuſetzen, welche gegenwärtig die Religion in Verachtung gebracht hätten [1]). Seine Philoſophie ſetzt er nun in einem ſcharfen Tadel der frühern Philoſophie der Araber entgegen, theils weil ſie nur der Phyſik gefolgt wäre, theils weil ſie durch ihre Metaphyſik doch nicht den höchſten Standpunkt des Wiſſens hätte erreichen können. Sollten auch von den Frühern einige dieſen Standpunkt gewonnen haben, ſo hätten ſie doch ſich geſcheut ſo offen, als es erlaubt ſei, die Wahrheit zu verkünden [2]).

Dennoch will Ibn Tofeil von ſeinen Vorgängern den richtigen Weg angedeutet gefunden haben, und die Weiſe, in welcher er den Naturmenſchen unter Begünſtigung der äußern Umſtände und durch ſein Nachdenken geleitet zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen läßt, ſchließt ſich in allen Hauptpunkten an die Arabiſchen Ariſtoteliker an.

---

1) Ebend. S. 228 ff.
2) Ebend. S. 40; 52 ff.

Nach den verſchiedenen Stufen der Lebensalter ſchreitet er allmälig von den niedern Standpunkten der Erkenntniß zu den höhern empor. Es iſt meiſtens, als hörten wir hier den Ibn Badſcheh ſeine Lehre entwickeln.

Die Entſtehung des Menſchen wird von einem Naturproceß abgeleitet [1]). An die Sinne ſchließen ſich ſeine erſten Erkenntniſſe an. Die Phyſik iſt die erſte Wiſſenſchaft, welche ſich in ihm entwickelt [2]). Die gewöhnlichen Lehren der Arabiſchen Ärzte werden über ſie nur in ſehr allgemeinen Umriſſen vorgetragen. Von der Beobachtung des Beſondern wendet ſich die Betrachtung bald zum Allgemeinen. Bei der Verſchiedenheit der Gegenſtände finden wir doch überall Ähnlichkeiten. In der Körperwelt beruht alles auf einer und derſelben Eigenſchaft, auf der Ausdehnung im Raum; die Verwandlung der Körper, ſogar der Elemente in einander beweiſt, daß allem Körperlichen eine und dieſelbe Materie zum Grunde liege [3]). Von ihr aber müſſen wir die Form oder, was die Philoſophen die Natur nennen, unterſcheiden, weil auch die Verſchiedenheit der Dinge ihren Grund haben muß. Es wird ausdrücklich bemerkt, dies ſei das Erſte geweſen, was der Naturmenſch von der Geiſterwelt kennen gelernt habe; denn die Formen der Dinge ſind die Kräfte, welche im Innern der Dinge wohnen, ihre Dispoſitionen zu gewiſſen verſchiedenen Arten der Wirkſamkeit; dergleichen iſt

1) Ebend. S. 64 ff. Zwiſchen der generatio aequivoca und der natürlichen Erzeugung wird die Wahl gelaſſen.

2) Ebend. S. 99.

3) Ebend. S. 106; 112 ff.; 125.

nicht wahrnehmbar, nicht körperlich [1]). Der ſich ſelbſt belehrende Philoſoph wirft ſich hierauf ganz in den Gedanken, daß alle Handlung von der Form ausgehe, die Materie iſt nur leidend, und er bedenkt ſich auch nicht lange alle Verſchiedenheit der Formen auf einen Urheber zurückzuführen, welcher in allen Dingen wirke. Jetzt leuchtet ihm die Wahrheit ein, welche in den Sprüchen des Koran ausgedrückt iſt: Ich bin ſein Gehör, durch welches er hört, und ſein Geſicht, durch welches er ſieht; ihr habt ſie nicht getödtet, ſondern Gott; du warfſt ſie nicht zu Boden, ſondern Gott [2]).

Hiermit hat eine neue Stufe ſeiner Unterſuchung begonnen. Doch iſt er noch abhängig von ſinnlichen Bildern der Einbildungskraft und hat daher noch nicht alle Zweifel überwunden. Er zweifelt noch, ob es nicht mehrere Urheber der Form geben könnte; dabei denkt er an die Geſtirne und wird auf die Betrachtung des Weltalls geleitet. Es iſt ihm gewiß, daß dieſe ſinnliche Welt begrenzt ſein müſſe, weil kein Körper unbegrenzt ſein kann. Er überlegt ihre Geſtalt und findet ſie ſphäriſch; er überlegt ihren Zuſammenhang und überzeugt ſich, daß in ihr alles zuſammenhänge. Da er den Himmel ſich bewegen ſieht, zweifelt er nicht daran, daß die Welt einem Thiere gleiche. Größere Schwierigkeiten macht ihm die Frage, ob die Welt ewig ſei oder in der Zeit angefangen habe. Dieſer Punkt wird nicht entſchieden; vielleicht gehört dies zu dem dünnen Schleier, von welchem der Verfaſſer ſagt,

1) Ebend. S. 118; 128 ff.
2) Ebend. S. 129 ff.

daß er unter ihm die Wahrheit vortragen müsse[1]). Aber die Verschiedenheit der Meinungen über diesen Punkt wird auch für unbedeutend erklärt. Denn möchten wir die körperliche Welt für ewig halten oder ihr einen Anfang in der Zeit zuschreiben, so muß doch alles Körperliche hervorgebracht sein von einem Andern, von einem unsinnlichen Wesen, welches durch keine Einbildungskraft gefaßt werden kann, welches alles in seiner Gewalt hat und erkennt. Denn sollte der die Welt nicht kennen, welcher sie gemacht hat? Er ist der Alldurchdringende, der Allwissende[2]). Zur Erklärung der einen, in körperlicher Form bestehenden Welt müssen wir einen Urheber setzen, welcher weder mit einem Körper verbunden, noch von ihm abgesondert, weder in, noch außer der Welt ist. Einfach, nothwendig, von aller Unvollkommenheit frei bleibt er beständig derselbe[3]).

Hiermit ist ein neuer Abschnitt des Alters und des Nachdenkens erreicht. Der Zögling der Natur sieht nun in der Zweckmäßigkeit der Welt überall die Spuren des göttlichen Geistes; sein Herz, von der untern, sinnlichen Welt abgezogen, wendet sich ganz der obern intellectuellen Welt zu. Er fängt damit an nachzudenken über sein eigenes Denken. Er sieht ein, daß seine Sinne nicht im Stande waren die übersinnliche Wahrheit zu entdecken; denn Körperliches kann nur Körperliches fassen. Auch die Einbildungskraft, nur dazu geschickt sinnliche Bilder uns vorzuführen, vermag nicht das Unkörperliche zu erkennen.

1) Ebend. S. 243 f.
2) Ebend. S. 133 ff.; 139 ff.
3) Ebend. S. 146 f.; 151 f.

Es bleibt nichts übrig, als daß wir ohne Hülfe unſerer ſinnlichen Werkzeuge durch das Weſen unſeres denkenden Geiſtes in die höhere, unkörperliche Welt eindringen, und es iſt hieraus zu ſchließen, daß dieſes Weſen ſelbſt unkörperlich und, was wir von Körperlichem an uns wahrnehmen, nicht unſer wahres Weſen iſt [1]). Der Naturmenſch fängt nun eben deswegen an den Körper zu verachten und nur nach der Erkenntniß zu ſtreben, welche von ſeinem Weſen oder Verſtande ausgeht. So erblicken wir ihn auf dem Wege der Abſtraction. Er wendet ſich Gott zu, überzeugt, daß ſeine unſterbliche Seele in der Erkenntniß Gottes aller Vollkommenheit theilhaftig ſein werde. Die Materie iſt nur vergänglich und nichtig; von ihren Störungen uns zu befreien, wie die Geſtirne davon befreit ſind, das iſt ihm das höchſte, was wir erreichen können. Nur der Körper iſt Grund der Verſchiedenheit und der Abſonderung; in unſerer einfachen, unkörperlichen Erkenntnißkraft aber ſind Erkennen, Erkenntnißkraft und Erkanntes eins; in ihr ſind wir jenen ſeligen Geſtirnen ähnlich [2]). Der Naturmenſch beſchließt nun dieſem Weſen allein, ſo weit es möglich, ſeine Gedanken zuzuwenden. Weil jedoch der Körper ihm nothwendig und nicht ohne Grund ihm angeſchloſſen ſein könne, ſieht er ſich genöthigt auch ihm ſeine Pflege nicht ganz zu entziehen.

Das Leben, welches nun der Naturmenſch beginnt, iſt ganz nach dem Muſter der Suſi zugeſchnitten, nur daß

---

1) Ebend. S. 142 f.; 153 ff.
2) Ebend. S. 155 f.; 172.

die religiösen Übungen davon entfernt bleiben. Der körperlichen Nothdurft wird nur das Einfachste und Unentbehrlichste nachgegeben, auch nur das, was am wenigsten das allgemeine Leben der Natur verletzt. Den Gestirnen ahmt er nach auch in ihrer Wohlthätigkeit, sucht übrigens durch die sinnlichsten Mittel Sinnlichkeit und Einbildungskraft zu unterdrücken. Zunächst strebt er zur Anschauung seines innern Wesens zu gelangen und das Bewußtsein jedes Äußern zu entfernen; alsdann aber will er auch sich selbst verschwinden, damit der Gedanke an das Vollkommenste nicht gestört werde. Da vernimmt er nur noch die Worte in sich: Wem gehört nun die Herschaft? — dem einigen, allmächtigen Gott. In diesen Zustand versenkt sieht er, was kein Auge gesehn und kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gekommen ist [1]). Er wagt nicht diese Dinge zu beschreiben; das menschliche Herz faßt sie nicht. Nur Gleichnisse weiß er dafür beizubringen, deren Erklärung gefährlich sein würde. Er glaubte da kein vom höchsten Wesen verschiedenes Wesen zu sein; alles schien ihm in Gott sich aufzulösen. Das Licht Gottes ergießt sich überall, von Verschiedenen wird es verschieden aufgefaßt nach ihrer Empfänglichkeit, von dem Reinen am reinsten; aber immer ist es dasselbe Licht; an einem Andern haftet es nur scheinbar. Auf keine Weise vervielfältigt sich Gott; die Kenntniß seines Wesens ist sein Wesen selbst. Sollten auf diese Weise nicht alle immaterielle Wesen, die von diesem wahrhaften Wesen eine Kenntniß haben, nur ein Wesen sein? Aber auch diese

1) Ebend. S. 192 f.

Gedanken erweiſen ſich nur als Täuſchungen der Einbildungskraft, welche von einer noch nicht völlig gereinigten Seele Zeugniß ablegen. Für die Sinne, für das Körperliche gelten Vielheit und Einheit; wer von der Materie ſich befreit hat, der läßt dieſe Gegenſätze nicht mehr gelten. Der Verſtand muß hier ſchweigen [1]). So gebraucht Ibn Tofeil ſeinen myſtiſchen Streit gegen Sinn und Verſtand auch gegen die Gedanken, welche ihn zum Pantheismus rufen.

Hiermit ſtimmt es denn überein, daß er ſeinen Naturmenſchen auch auf der höchſten Stufe der Anſchauung nicht das Weſen Gottes ſelbſt ſchauen läßt, ſondern nur ſeinen Abglanz in der Welt und die ganze Zuſammenſetzung der Welt von dem oberſten Himmelskreiſe bis auf die Erde herab. Er verſchweigt hier vielleicht die Erkenntniß Gottes, welche er ſonſt der reinſten Anſchauung vorbehält [2]), aber unſtreitig ſoll dieſe nicht Gott allein, ſondern auch ſeine Werke erblicken. So werden die Anſichten geſchildert, welche der Naturmenſch auf der höchſten Stufe ſeiner Entwicklung empfängt. Zunächſt erblickt er ein Bild von Gottes Weſen, von Gott nicht verſchieden und nicht mit ihm eins, welches der Geiſt der oberſten Himmelsſphäre iſt, an Reiz und Schönheit ihm gleich [3]); alsdann ſieht er weiter herab durch alle Him-

1) Ebend. S. 70; 196 ff.

2) Ebend. S. 195.

3) Nach Pococke p. 164. Vidit esse sphaerae supremae, ultra quam nullum est corpus, essentiam a materia immanem, quae non erat essentia unius veri illius, neque ipsa illa sphaera, neque tamen quid ab iis diversum, sed erat tanquam solis effigies, quae in speculo aliquo polito apparet.

melskreiſe hindurch eine Vervielfältigung dieſes Bildes in reinen Geiſtern, an Reiz und Schönheit Gott gleich, ohne Vervielfältigung, und ſelbſt in dem Kreiſe unter dem Monde, in den Seelen der Menſchen findet ſich noch dieſelbe Erſcheinung Gottes in reinen und unſterblichen Geiſtern. Auch fehlt hierbei der Gegenſatz nicht. Den reinen werden die unreinen, zur ewigen Qual verdammten Geiſter entgegengeſetzt und noch andere von ihnen unterſchieden, welche entſtehen und vergehen, in einem zwieſpaltigen Leben, in beſtändiger Unruhe. Hier iſt nun auch kein Zweifel mehr über die Ewigkeit der Welt, vielmehr wird nicht allein die überſinnliche, ſondern auch die ſinnliche Welt als etwas betrachtet, was von Gott zwar abhängig iſt, aber auch nothwendiges Beſtehen ohne Anfang und Ende zugleich mit ſeinen ewigen Gründen hat. Die ſinnliche Welt folgt der göttlichen wie ihr Schatten [1]). Daraus muß es auch abgeleitet werden, daß die menſchliche Natur in den Entzückungen der Anſchauung nicht immer bleiben kann; ſie muß von der leiblichen Nothdurft getrieben der ſinnlichen Welt ſich wieder zuwenden, ſo lange ſie mit dieſem Körper verbunden iſt, und wenn ſie derſelben ſich zuwendet, dann wird ſie der göttlichen Welt entrückt. Denn dieſe Unterwelt und jene andere ſind wie zwei eiferſüchtige Weiber; lebſt du der einen zu Gefallen, wirſt du die andere zum Zorn reizen. Nur dahin kann es der Menſch in dieſem ſeinem Körper durch Übung bringen, daß er die Entzückungen der Anſchauung

1) B. Eichhorn S. 202 ff.; 211.

öfter und länger genießt, ja ſich in dieſelben verſetzen kann, ſobald er will [1]).

Deutlich genug verwahren ſich nun dieſe Lehren gegen den Pantheismus, entſcheiden ſich aber zugleich für den Dualismus, welchem die Arabiſchen Ariſtoteliker ſich ergeben haben, indem das geiſtige Leben als eine Abſpiegelung der Gottheit gedacht wird. Denn eine ſolche ſetzt eben die Materie voraus, an welcher ſich der Stral des göttlichen Lichtes brechen ſoll. Hierbei findet nun Ibn Tofeil in ähnlicher Weiſe wie Avicebron Form und Materie in nothwendiger Verbindung mit einander und ſieht die Materie nur als ein Leidendes an; ſie würde ohne Form nicht beſſer als nichts ſein [2]); nur dadurch unterſcheidet er ſich von jenem Philoſophen, daß er in der Abſpiegelung Gottes in den Geiſtern ihr wahres Weſen findet und daher auch von reinen Geiſtern ſprechen kann, eine Lehre, welche bei ihm in der That beſſer begründet iſt, als bei den frühern Arabiſchen Ariſtotelikern, wenn auch nur in bildlicher Weiſe.

Daß die Lehre des Ibn Tofeil in ihren weſentlichſten Punkten von der Philoſophie El-Gazali's ausgegangen iſt, läßt ſich nicht verkennen. Den ſkeptiſchen Streit gegen die Philoſophie, durch welchen dieſer ſeine myſtiſche Anſchauungslehre begründete, hat jener überwunden; die abſolute Anſchauung erſcheint ihm nur als eine natürliche Entwicklung des gereiſten und in ſich zurückkehrenden Menſchen; ſie iſt nur die höchſte Stufe, welche wir in der

1) Ebend. S. 112 f.; 208.
2) Ebend. 168.

Ausbildung unſeres Weſens erreichen. Von den Zweifeln El-Gazali's ſind bei Ibn Tofeil nur einige leichte Spuren übrig geblieben gleichſam zum Zeichen, daß dieſe Anſchauungslehre aus ihnen erwachſen iſt. Wenn dagegen jener in ſeiner Abwendung von der Philoſophie dem poſitiven Glauben und der religiöſen Übung ſich in die Arme geworfen hatte, ſo findet dieſer nur einige Übungen der Suſi rathſam, hält die poſitive Religion nur für eine Sache der blöden Menge und wendet ſich dagegen wieder der Phyſik und Metaphyſik mit entſchiedener Liebe zu; denn das theoretiſche Leben iſt ihm von einem größern Werth als das Handeln, die Anſchauung aber iſt die höchſte Stufe der Erkenntniß. Wenn die Anſchauung alle Wahrheit erblickt, warum ſollen wir noch Belehrung im Koran ſuchen? Haben wir nicht den lautern Spiegel der göttlichen Offenbarung in unſerm eigenen Innern? Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend beſchreibt nun aber Ibn Tofeil die Geſichte der Anſchauung ganz anders als El-Gazali. Wenn dieſer da von dem liebevollen Umgange redete, welchen wir mit den Propheten, mit den Engeln, ja mit Gott unter ſeinem Schleier genöſſen, ſo weiſt das auf die Richtung ſeines Gemüths hin, welchem die Abſtraction in allgemeinen Begriffen nicht genügt, welches die Erfahrung und das volle Leben des Einzelnen ſich aneignen will; aber es beweiſt nun auch die Wendung dieſer Lehre, wie man in dieſem Gebiete der Unterſuchung mit ſolchen Beſtrebungen des Gemüths nur zu leeren Träumen der Phantaſie gelangt. Eine ganz andere Geſtalt haben die Geſichte des Ibn Tofeil. Da iſt nicht von Engeln die Rede und von Propheten, ſondern er verkehrt

zwar auch mit Geiſtern, aber mit Geiſtern, welche als Kräfte der Natur wirken und deren Begriffe auf einem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange der Aſtronomie beruhn. Die Überlegenheit dieſer Lehrweiſe über jene wird man nicht verkennen. Es iſt wahr, in beiden ſpielt die Phantaſie, aber in jener mit leeren Bildern, in dieſer mit Begriffen, denen ein wiſſenſchaftlicher Grund nicht mangelt. Doch man wird auch eingeſtehn, daß eben deswegen in dieſer die Zuſammenſtellung um ſo greller iſt. Wird nicht die Wiſſenſchaft die ihr entliehenen Begriffe wieder zurückfordern, ſie dem Spiele der Phantaſie entreißen? Gewiß, wenn der Philoſoph, welcher einem ſolchen Spiele ſich überläßt, einen wahren Antheil an jenen vorgeblichen Anſchauungen des Weltalls nimmt, ſo wird er ſeine Kenntniß der Welt weiter ausbilden wollen, und wenn er dahin ſtrebt, ſo wird er der phantaſtiſchen Anſchauung entzogen wieder den gewöhnlichen Wegen wiſſenſchaftlicher Unterſuchung ſich zuwenden müſſen. So iſt die Lehre des Ibn Tofeil nur als ein Übergang von El-Gazali zu weitern Entwicklungen der Wiſſenſchaft anzuſehn.

4. Ibn Roſchd (Averroes).

Mit den Einbildungen einer geträumten Anſchauung konnte der grübelnde Geiſt der Araber doch auf die Dauer ſich nicht befriedigen. Noch hatte er nicht alles erſchöpft, was ihm die Lehre des Ariſtoteles zu bieten ſchien. Mit erneuertem Eifer ging Ibn Roſchd noch einmal auf dieſe Quelle der Arabiſchen Wiſſenſchaft zurück und ſuchte aus ihr gründlichere Weisheit zu ſchöpfen.

Abu'l-Walid Muhammed Ben Ahmet Ibn Roſchd wurde nach den gewöhnlichen Angaben 1105 zu Cordova geboren. Er ſtammte aus einer Familie, welche ſchon durch mehrere Geſchlechter in hohen Staatsämtern geſtanden hatte. Der Unterricht, welchen er genoß, führte ihn in alle Theile der Arabiſchen Gelehrſamkeit ein. Vorzüglich aber zeichnete er ſich in der Philoſophie und Medicin aus. Wärend er wie ſeine Vorfahren eine politiſche Laufbahn unter der Herſchaft der Almohaden einſchlug [1]), verfaßte er zu Sevilla einen großen Theil der Schriften, welche ſeinen Namen auf die Nachwelt gebracht haben. In ſeinem hohen Alter ſoll er nach den Überlieferungen vom Chalifen Jacub Ben Juſſef El-Manſur zum Statthalter von Spanien ernannt, aber auch bald darauf wegen philoſophiſcher Ketzerei auf den Tod angeklagt, geſtürzt und verbannt und nachher noch von dem Nachfolger El-Manſur's als Leibarzt nach Marocco berufen worden ſein, wo er im Jahre 1198 geſtorben wäre [2]).

Unter den Arabiſchen Ärzten nimmt Ibn Roſchd eine ausgezeichnete, aber doch nur untergeordnete Stelle ein, unter den Arabiſchen Ariſtotelikern iſt er der erſte. Er

1) Er ſoll unter dem Chalifen Abu Jacub Juſſef Prieſter, Richter, Finanzminiſter und Leibarzt geweſen ſein. Aſchbach Geſch. Span. u. Port. II S. 69.

2) Wüſtenfeld Geſch. d. Arab. Ärzte S. 104 f.; F. Lebrecht im Magaz. f. d. Lit. d. Ausl. 1842. Nr. 79; 83; 95 f., welcher die Unzuverläſſigkeit der gewöhnlichen Erzählungen zeigt und eine kritiſche Unterſuchung über das Leben des Averroes verſpricht. Ich habe hauptſächlich ſeine epitome in libr. metaphysicae, ſeine destructio destructionis und einige kleinere Schriften gebraucht, aber auch die größern Commentare zu Rathe gezogen.

erklärte die meiſten Ariſtoteliſchen Schriften in größern oder kleinern Werken, manche zwei- oder dreimal, nicht den Worten folgend, aber bemüht in den Sinn des Ganzen einzudringen. Für die geringe Empfänglichkeit ſeiner Zeit, über welche er ſich beklagt, verfaßte er ſeine Auszüge [1]). Selbſt aus den ſehr mangelhaften Lateiniſchen Überſetzungen, welche wir von ſeinen Schriften beſitzen, kann man erſehen, welche Anſtrengungen er machte die Griechiſche Philoſophie mit ſeiner Denkweiſe in Einklang zu bringen. Außer den Ariſtoteliſchen Schriften hat er auch die Republik des Platon erklärt und iſt, wie andere Araber, bemüht die Platoniſche mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu verbinden. Neben dieſen Erklärungen ſind uns nur wenige kleinere Schriften des Ibn Roſchd zugänglich. Man hat ihm eine abergläubiſche Verehrung des Ariſtoteles vorgeworfen, und in der That ſeine Ausdrücke zu deſſen Lobe ſind übertrieben [2]); man wird jedoch dabei die Ausdrucksweiſe des Orientalen in Anſchlag bringen müſſen und nicht vergeſſen dürfen, daß Ibn Roſchd zuweilen dennoch von den Lehren des Ariſtoteles abweicht und alsdann den Irthum, welchen er beſtreitet, nur den ſchlechten Überſetzungen, nicht ſeinem Lehrer beimißt.

Um ſein Verhältniß zur Arabiſchen Philoſophie zu beurtheilen, darf man die Stellung nicht überſehn, welche er zu dem Islam einnahm. Die Erkenntniß der Philo-

1) Epit. log. praef. fol. 341 col. 1 nach der Ausg. d. Ariſt. Venet. 1552 od. 1550.

2) Phys. prooem. fol. 3 b. Die Worte, welche Tennemann Geſch. d. Phil. VIII S. 422 aus der alten Überſetzung anführt, lauten doch in der Überſetzung des Mantinus viel gemäßigter.

ſophie hält er für den höchſten Zweck der menſchlichen Seele [1]). Wer ſie erreichen kann, der ſoll ſich ihr weihen und die höhere Glückſeligkeit, welche ſie gewährt, ſich zu eigen machen. Aber ſie iſt nur für wenige und kommt uns nicht ſogleich zu. Aus der Materie, in welche wir eingetaucht ſind, folgt die Nothwendigkeit der ſinnlichen Erkenntniß; daher ſchwinden uns mit den Sinnen auch viele Erkenntniſſe und wir können deswegen die wahrſcheinlichen Sätze nicht entbehren, das Zukünftige nicht wiſſen und bedürfen der Vorahndungen und der Prophetie [2]). Bei dieſen Überlegungen kommt Ibn Roſchd auf dasſelbe Ergebniß, welches wir in der chriſtlichen Philoſophie oft vernommen haben. Wir müſſen erſt glauben, bis wir zur Erkenntniß gelangen können. Die Gewöhnung in den Tugenden des Geſetzes von Jugend an iſt nothwendig; die Religion iſt früher als die Philoſophie; die Geſetze ſind die Gründe der Tugenden. Wer aber nicht einfach dem Geſetze und der Religion ſich ergeben hat, kann nicht zur Einſicht in das Gute gelangen [3]). Daher tadelt er auch die Philoſophen, welche, nachdem ſie zur Philoſophie gekommen ſind, zur Misachtung des Geſetzes beitragen, und hält auf die ſtrengſte Geſetzlichkeit ge-

1) Epit. met. I fol. 169 col. 1.

2) Ib. fol. 183 col. 3. Et propter imbecillitatem intellectus nostri fuerunt necessarii sensus ad ejus intellectionem. — — Neque possumus illud acquirere nisi per modum famosum (das Griech. ἔνδοξον). — — Et secundum hunc modum possunt reddi causae prophetiarum et reliquae pronosticationes futurorum.

3) Destr. destr. fol. 56 col. 1. Non est modus ad perveniendum ad scientiam, nisi postquam pervenerit ad religionem. Ib. fol. 57 col. 2.

gen ſolche Thoren. Wer ſich gegen das Geſetz vergeht, der wird mit Recht beſtraft; Ketzer muß man tödten. Für die Menge wäre die Philoſophie nur Gift [1]). An die Lehre des Ariſtoteles ſich anſchließend, daß eine jede Wiſſenſchaft ihre eigenen Grundſätze haben müſſe, fordert er auch für die Religionswiſſenſchaft ſolche eigenen Grundſätze. Nur gegen die falſche Auslegung derſelben, wie ſie von der Leichtgläubigkeit der Mauren gegeben werde, erklärt er ſich auf das entſchiedenſte [2]). Das Geſetz iſt dazu beſtimmt dem Volke die Glückſeligkeit zu gewähren, zu welcher es gelangen kann; niemand ſoll dieſe ſtören. Dabei zieht Ibn Roſchd auch die Verſchiedenheit der Religionen in Betracht. Er hält ſie alle für wahr; ſie ſind aber beſſer oder ſchlechter und haben ſich allmälig vervollkommnet. Das beſſere Geſetz, wie es gegenwärtig gilt, ſollen wir nun ergreifen. So hätten es die Weiſen gemacht, welche zu Rom das Chriſtenthum, ſo nicht minder die, welche zu Alexandria das Geſetz der Mauren angenommen hätten [3]).

Dabei hält er nun aber den Grundſatz feſt, daß die Geſetze der Religion nur für das praktiſche Leben ſind; das ſpeculative Leben binden ſie nicht; daran zweifelt er nicht, daß die Philoſophie einen höhern Standpunkt inne hat [4]). Er tadelt deswegen die Geſetzeskundigen, welche

---

1) L. l.; ib. fol. 40 col. 1 sq.; fol. 63 col. 3.

2) Ib. fol. 40 col. 3. Unter den Mauren verſteht er die Aſchariten, wie aus dem Folgenden ſich ergiebt. Ib. fol. 57 col. 2.

3) Ib. fol. 40 col. 3 sq.; fol. 63 col. 3.

4) Ib. fol. 56 col. 1. Haec sunt principia eorum, quae operantur, etc.

als Feinde der Philoſophie ſich zu erkennen geben, und hält es dem Philoſophen für ſchimpflich im Sinn des Volkes von Gott zu reden; denn dergleichen Reden übertragen nur Menſchliches auf Gott und werden dadurch zweideutig [1]). Daher läßt er ſich auch nicht abhalten die Grundſätze des Geſetzes zu prüfen. Den Wunderbegriff läßt er zwar gelten, aber gegen die Störungen, welche derſelbe in der Phyſik anrichten könnte, legt er ohne Bedenken Einſpruch ab. Wenn die Motakhallim das Naturgeſetz nur als Gewohnheit gelten laſſen wollten, ſo erinnert er dagegen, daß Gott keine Gewohnheiten annimmt, daß auch der Natur keine Gewohnheit zukomme, ſondern nur der veränderlichen Seele [2]). Der Prophet iſt ein Menſch, welcher nicht Unmögliches möglich machen, nicht das Geſetz der Menſchheit brechen kann, ſondern ſelbſt an das Geſetz der Menſchheit gebunden iſt. Was ihn zum Propheten macht, iſt allein, daß er Verborgenes weiß und das Geſetz giebt, welches zum Heil der Menſchen nöthig iſt. Die Erkenntniß des Verborgenen aber kommt ihm in demſelben Wege zu, wie andern Menſchen, vermittelſt des thätigen Verſtandes, welcher dem Geſetze Engel heißt [3]).

Dieſe Grundſätze ſind der Lehre des Ibn Tofeil ſehr nahe verwandt. Doch weichen ſie von ihr darin ab, daß ſie die praktiſchen Übungen unter dem Geſetze für eine nothwendige Vorſtufe zur Philoſophie anſehn und die Nothwendigkeit des Geſetzes darauf gründen, daß unſer

1) Ib. prooem.; fol. 33 col. 4; epit. met. fol. 185 col. 4.
2) Destr. destr. fol. 56 col. 1; col. 3 sq.
3) Ib. fol. 56 col. 1 sq.

Verſtand beſchränkt und in die Materie eingetaucht iſt. Dies weiſt darauf hin, daß Ibn Roſchd jener Vereinſamung und Zurückziehung des Verſtandes in ſich ſelbſt, von welcher Ibn Tofeil die vollkommene Anſchauung der Wahrheit erwartete, nicht geneigt iſt. Nach ſeiner Anſicht gehören wir in unſerm gegenwärtigen Leben zu den materiellen Dingen und die Materie führt die Nothwendigkeit neben dem Guten mit ſich. Nur ein beſchränktes Daſein kommt uns daher zu. Obgleich das edelſte Weſen unter dem Monde, iſt der Menſch nur ein Mittleres zwiſchen Vergänglichem und Ewigem. In der Ordnung der Dinge liegt es, daß ein jedes nur ſich ſelbſt unmittelbar und vollkommen erkennt, weil es eins und dasſelbe mit ſich iſt und nichts vollkommen erkannt werden kann, mit welchem das Erkennende nicht eins und dasſelbe iſt [1]), daß aber auch das Niedere mit dem Höhern durch eine gewiſſe Analogie zuſammenhängt und vermittelſt derſelben auch das Höhere zu erkennen vermag. Es iſt dies eine Erkenntniß durch Vergleichung, und alle himmliſche Weſen bedürfen derſelben, um wie viel mehr wir Menſchen, welche wir auf einer viel tiefern Stufe des Daſeins ſtehen. Nur Gott erkennt nichts durch Vergleichung [2]).

---

1) Epit. met. fol. 183 col. 4. Impossibile namque est ipsa intelligere aliquid, cum quo non identificentur. Ib. fol. 185 col. 2 sqq.

2) Ib. fol. 183 col. 4. Et si quid intelligimus de his principiis, illud quidem intelligimus secundum analogiam. — — Eodem quoque modo comprehensionis intellectus agentis subjectum est essentia sua, et si quid intelligit de suis principiis, id secundum comparationem intelligit et sic sequitur res de se-

Demnach verſpricht uns Ibn Roſchd keine Verſenkung in den Verſtand der Geſtirne, vielweniger Einerleiheit mit Gott. Die Wiſſenſchaft, welche Gott hat, iſt von einer Art, welche kein Anderer einſieht, als er ſelbſt [1]). Doch ſchneidet er uns auch die Erkenntniß des Höhern nicht ganz ab; er hält vielmehr an der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung feſt, welche dem Standpunkte des Menſchen gemäß iſt.

Gewiß darf man es ihm nicht gering anſchlagen, daß er ſo die phantaſtiſchen Vorſtellungen von einer übermenſchlichen Entzückung beſeitigt, welche wir bei den Arabiſchen Philoſophen faſt durchgängig verbreitet gefunden haben. Doch würde das wenig austragen, wenn dagegen den Anforderungen der Wiſſenſchaft Abbruch geſchehen ſollte. Dergleichen will jedoch Ibn Roſchd nicht zulaſſen. Vielmehr in der Wiſſenſchaft überhaupt iſt ihm alles in der Welt gegründet, nemlich in der Wiſſenſchaft, welche Gott hat; nur unſere gegenwärtige menſchliche Wiſſenſchaft reicht in vielen Dingen nicht aus dieſen allgemeinen Grund zu erkennen, iſt aber doch in allen Stücken mit der göttlichen Wiſſenſchaft in Zuſammenhang und beruht nur darauf, daß wir die Wiſſenſchaft Gottes, wie ſie den Dingen der Welt ihr Daſein verleiht, zu erkennen vermögen [2]). Nur dadurch ſind die natürlichen Dinge erkennbar, daß ſie auf

---

cundo et tertio, donec res desinat ad primum principium, cujus quidem proprium est nihil intelligere comparative.

1) Destr. destr. fol. 48 col. 4.

2) Ib. fol. 45 col. 2. Sed credimus, quod omne id, quod est in mundo, est ex scientia, licet deficiant vires nostri ingenii in multis eorum. Ib. fol. 57 col. 4.

Gedanken Gottes beruhen, des Künſtlers, welcher ſie hervorgebracht hat. Wir müſſen ſie wie Kunſtwerke erkennen. Daß die Materie erkennbar iſt hat ſie nicht daher, daß ſie Materie iſt, ſondern weil ſie eine Wirklichkeit erhält, welche von ihr ausgeſagt werden kann [1]). Er zweifelt daher auch nicht, daß die, welche nur Sinnliches annehmen, die Wiſſenſchaft von Grund aus aufheben, weil das Sinnliche, in beſtändiger Veränderung der Wiſſenſchaft nicht Stand hält. Die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt ihm dagegen die überſinnlichen Ideen zu erkennen, welche der Werkmeiſter in den ſinnlichen Stoff gelegt hat [2]).

Die angeführten Sätze laſſen ſchon erkennen, daß wir das Gerüſt des Weltſyſtems bei ihm faſt in derſelben Weiſe wiederfinden werden, wie es von den übrigen Arabiſchen Ariſtotelikern vorausgeſetzt wurde. Die beiden äußerſten Enden desſelben ſind die erſte Materie und Gott. Nach der Weiſe des Ariſtoteles verwirft Ibn Roſchd die Annahme einer unendlichen Reihe von Urſachen, weil es ſonſt keine Wiſſenſchaft geben würde. Bei Zwiſchenur-

1) Epit. met. fol. 173 col. 3 sq. Nam accidit rebus per artem confectis, quod intelligantur ab illo, qui non operatur eas, propterea quia sunt ordinatae ab intellectu, qui est ipsa forma existens in anima artificis, aliter enim essent intellectae per accidens. Et similiter etiam res se habent in natura et in rebus naturalibus. Hinc apparet generatim, quod dantur formae separatae, quae sunt causa, ob quam ipsa substantia sensibilis est intelligibilis. — — Quod autem materia sit intelligibilis, non habet ex eo, quod est materia; nam res ideo est intelligibilis, quia est in actu; sed si intelligimus ipsam, continuo illud fit per attributionem.

2) Ib. fol. 173 col. 4 sq. Hier wird Kratylos beſtritten und angeführt, daß Platon gegen ihn ſeine Ideenlehre ausgebildet habe.

ſachen dürfen wir nicht ſtehen bleiben; wir müſſen einen Anfang und ein Ende der Forſchung annehmen [1]). Die Materie muß vorausgeſetzt werden, denn ſie wird von der wirkenden Urſache nicht hervorgebracht. Aus nichts wird nichts; eine jede Veränderung verlangt ein Subject, welches ſich verändert; das iſt im Allgemeinen die Materie. Aber ebenſo muß die wirkende Urſach vorausgeſetzt werden; das Weſen der Dinge iſt ewig, weil ein jedes Weſen oder eine jede Form nur durch eine andere ſchon vorhandene Form derſelben Art hervorgebracht wird. Nur die Individuen werden, welche aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſind. Form und Materie dagegen, ſchlechthin für ſich gefaßt, ſind einfach und können daher, wie Ariſtoteles lehrt, nur durch Analogie erklärt werden; dieſe iſt das reine Vermögen zu ſein ohne alle Wirklichkeit, jene dagegen die Wirklichkeit, welche den Dingen ihre weſentlichen Unterſchiede gewährt, ſo daß wir auch allein in den weſentlichen Unterſchieden die wahren Formen der Dinge zu erblicken haben, obgleich wir oft genöthigt ſind, weil uns die weſentlichen Unterſchiede der Dinge entgehen, an deren Stelle Accidenzen der Dinge zu ſetzen [2]). Wenn wir nun aber das Zuſammengeſetzte aus dem Einfachen zu erklären haben, ſo müſſen wir auf die reine Form und die reine Materie zurückgehen.

Die reine Form iſt Gott. Über ihn äußert ſich Ibn Roſchd in der gewöhnlichen Weiſe. Nur eine reine Form dürfen wir anerkennen, weil wenn mehrere dergleichen

1) Ib. fol. 180 col. 2 sqq.

2) Ib. fol. 173 col. 4; 175 col. 1; col. 3; 177 col. 3; de subst. orbis fol. 3 col. 1 sq.

wären, ſie von einer Gattung umfaßt werden und alſo eine Materie haben würden. Er geht von der überſchwenglichen Einheit Gottes aus, welche gefordert wird, weil in ſeiner vollkommenen Wiſſenſchaft das Erkennende und das Erkannte einander ſchlechthin gleich ſein müſſen. Nur in dem, was die Fähigkeit (dispositio) zum Erkennen und zum Erkanntwerden hat, ſind Verſtand, Verſtehendes und Verſtandenes von einander verſchieden, im wirklichen Sein ſind alle drei dasſelbe; Gott aber kommt keine Fähigkeit, ſondern nur wirkliches Sein zu. Sein Wirken und ſein Wiſſen ſind eins; alle Attribute, welche wir ihm beilegen können, ſind dasſelbe. Er iſt wahrhaft Verſtand und nicht, wie Platon lehrte, über dem Verſtand [1]). Subſtanz wird er zwar genannt, aber nicht ohne an die Zweideutigkeit des Wortes dabei zu erinnern [2]). Da ſein Weſen, ſein Wiſſen und ſein Wirken eins und ewig ſind, ſo dürfen wir nicht daran denken, daß er einmal die Materie zu bilden angefangen haben ſollte, vielmehr iſt die Welt, ſeine Schöpfung, von Ewigkeit her. Er iſt weder ruhend, noch beweglich; aber weil es beſſer iſt, daß die Körper bewegt werden, bewegt er ſie durch das Verlangen, welches er in ihnen erregt. Von der Welt verſchieden, iſt er doch weder in der Welt, noch außer ihr, vielmehr alles Seiende iſt nur er. Er erkennt, aber er erkennt nur ſich, die vollkommene Einheit; wenn er etwas anderes erkennte, ſo würde er von

1) Epit. met. fol. 176 col. 3. Unum, — ut transcendens ad ens. Ib. fol. 180 col. 4; de anim. beat. fol. 65 col. 4 sq.; destr. destr. fol. 34 col. 2; 35 col. 3 sq.; 57 col. 3.

2) Epit. met. fol. 183 col. 4.

demſelben beſtimmt werden; wenn er die Dinge in gemeiner Weiſe erkennte, wie ſie von uns erkannt werden, ſo würde er veränderlich ſein [1]).

Wenn wir hierin nur Wiederholungen ſchon ausgebildeter Lehren finden, ſo iſt es etwas Anderes mit ſeiner Lehre von der Materie. Zwar auch ſie will er allein im Sinn des Ariſtoteles vortragen; aber indem er deſſen Gedanken verfolgt, kommt er zu Ergebniſſen, welche unſtreitig den Werth eigenthümlicher Gedanken in Anſpruch nehmen können. Sein Anſehn iſt auf die Erklärung der natürlichen Erzeugung gerichtet; denn die Schöpfung aus dem Nichts verwirft er, findet aber auch nöthig die Art, wie Formen in der Materie im Wege der Natur hervorgebracht werden, von der Art zu unterſcheiden, wie ſolche Formen durch Kunſt ſich bilden. Das Bild alſo, an welchem Ariſtoteles ſeine Lehre über den Gegenſatz zwiſchen Form und Materie ſich entwickelt hatte, genügt ihm nicht. Denn die Kunſt bildet nur das Äußere, die Oberfläche der Materie; die Natur aber dringt in das Innerſte derſelben ein; jene kann an verſchiedenen Materien dieſelbe Form hervorbringen, dieſe dagegen verlangt für ihre Bildungen eine paſſende Materie, welche für jede beſondere Form eine beſondere, von durchaus beſtimmter Art ſein muß [2]). Die Form dürfen wir nicht als eine Erfindung der hervorbringenden Urſache anſehn, ſonſt würde eine

1) Ib. fol. 180 col. 1; 181 col. 4; 183 col. 3; 184 col. 1; destr. destr. fol. 20 col. 4; fol. 38 col. 1; col. 4; fol. 50 col. 2; fol. 53 col. 2; fol. 57 col. 3.

2) Met. VIII fol. 103 col. 2.

Schöpfung aus dem Nichts ſtattfinden [1]). Vielmehr bei der natürlichen Erzeugung liegt die Form dem Vermögen nach in der Materie ſchon vor der Erzeugung, und die Hervorbringung eines natürlichen Dinges, ſo wie eine jede natürliche Entwicklung der Dinge iſt daher nichts anderes, als daß die in der Materie liegenden Formen aus ihr hervorgezogen werden [2]). Ibn Roſchd entzieht ſich dadurch der Meinung, daß die Form in der Materie nur etwas Äußerliches wäre [3]). Er vergleicht ſeine Lehre mit der Lehre des Anaxagoras, daß die Entſtehung jeder Art nichts anderes ſei, als das Hervorgehen der in der Miſchung der Dinge verborgenen Eigenſchaften derſelben durch Entmiſchung, und findet, daß ſie von dieſer nur dadurch abweicht, daß ſie die Eigenſchaften oder Formen der Dinge nicht als etwas Wirkliches in der Materie ſetzt, ſondern nur als der Möglichkeit nach in ihr vorhanden, doch ſchon angelegt und vorherbeſtimmt. Darauf beruht es, daß eine jede Hervorbringung in der Materie nicht etwa aus einem Dinge zwei macht, ſondern weiter nichts iſt, als daß ein Ding ſeiner bloßen Möglichkeit enthoben und zu der Vollendung gebracht wird,

---

1) Ib. XII fol. 143 col. 3. Agens non invenit formam creando eam, quoniam, si creasset eam, tunc aliquid fieret ex nihilo.

2) Ib. VIII fol. 105 col. 3. Non enim est hoc aliud causatum ab agente ab eo, in quod agit, sed illud idem, scilicet quod est sphaera in potentia, fit sphaera in actu, cum agens extrahit ipsum de potentia in actum. Ib. XII fol. 143 col. 2.

3) L. l. Non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum.

welche ihm gebührt [1]). An die Lehre des Ariſtoteles, daß die Materie der Dinge nur das in ihrem Vermögen Liegende iſt, ſchließt ſich dieſe Anſicht auf das Genaueſte an. Ibn Roſchd folgert aber daraus, daß für eine jede beſtimmte Form eine beſtimmte Materie vorhanden ſein müſſe, aus welcher allein ſie hervorgebracht werden könne. Wenn die Materie verſchieden iſt, ſo wird auch eine verſchiedene Form werden. Wäre das nicht, ſo würde aus allem alles werden und die Materie würde müßig ſein [2]). Man ſieht, daß dieſe Lehre der Materie einen viel größern Einfluß auf die natürliche Entſtehung der Dinge zuſchreibt, als die Lehren der frühern Arabiſchen Ariſtoteliker. In der Materie liegen ſchon alle Keime des Daſeins, welches aus ihr hervorgehn ſoll; nur was in der Materie ſchon angelegt iſt, kann die wirkende Urſache aus ihr hervorziehen. Daher findet Ibn Roſchd ſogar die Seele in ihr verborgen; wäre ſie es nicht, ſo würde ſie nicht zur Wirklichkeit gebildet werden können [3]).

Dieſe Umwandlung des Begriffs der Materie iſt ent-

---

1) L. l.; ib. VIII fol. 105 col. 3. Est igitur hic aliquid unum, quod primo est in potentia et post transfertur de potentia in actum. Translatio enim ejus non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse.

2) Phys. VIII fol. 176 col. 3. Quando materia fuerit diversa, diversabitur et forma, et si non, non essent hic materiae propriae et formae propriae et tunc quodlibet generaretur a quolibet et in quolibet, et tunc universaliter materiae essent otiosae et superfluae.

3) Met. XII fol. 143 col. 3. Generans igitur animam non est dicere, quod ponit animam in materia, sed quod extrahit id, quod est esse anima potentia, ad esse animam in actu.

ſcheidend für das Syſtem. Von der einen Seite betrachtet darf ſie den Werth einer Fortbildung der Ariſtoteliſchen Lehre in Anſpruch nehmen. Was in dieſer verſteckt gelegen hatte, daß die Materie, welche zur natürlichen Erzeugung benutzt wird, doch immer ſchon in ihrem Vermögen die beſtimmten Keime der Wirklichkeit hat, das ſpricht ſie ohne alle Zweideutigkeit aus, indem ſie die ungenügende Vergleichung der Natur mit der Kunſt beſeitigt. Dadurch ſpricht ſich ihr vorherſchend phyſiſcher Charakter aus. Aber von der andern Seite darf man auch nicht überſehen, daß indem der Materie ſchon alle Keime des beſtimmten Daſeins beigelegt werden, die Lehre viel entſchiedener zum Dualismus ſich hinneigt, als dies die Ariſtoteliſche Lehre thut; denn unſtreitig kann Ibn Roſchd nicht mit demſelben Rechte die Materie als das Nicht-Seiende bezeichnen, wie Ariſtoteles.

Zwiſchen den beiden äußerſten Enden, der reinen Form und der reinen Materie, liegt nun alles, was der Welt angehört, in der Mitte. Dieſe in ihrer Ordnung mit allen ihren Theilen und aus ihren Urſachen zu erkennen iſt die Aufgabe unſeres Verſtandes [1]). Alles in der Mitte Liegende iſt aber zuſammengeſetzt und zwar um ſo weniger einfach, je weiter es ſich vom erſten Princip entfernt. Denn zwar verleiht Gott allem die Einheit, welche ihm eigenthümlich iſt; aber in allem, was von einem Höhern abhängig iſt, iſt doch ein Doppeltes nothwendig, weil es nicht allein, wie das Erſte, ſeines eigenen Weſens, ſondern auch des Höhern ſich erfreut, von welchem es ab-

1) Epit. met. fol. 183 col. 3.

hängt [1]). Nur die erste Ursache ist vollkommen, keiner Vielheit theilhaftig, durchaus einfach und unveränderlich in jeder Weise; was dagegen einer Ursache unterworfen ist, muß auch mit einem Vermögen behaftet und zusammengesetzt sein und kann sich dem Werden nicht gänzlich entziehen. Alles ist daher nur unvollkommen in Verhältniß zum höchsten Princip. Ganz wie Avicebron zweifelt auch Ibn Roschd nicht selbst den höchsten Kräften der Welt Materie beizulegen [2]). Das Vollkommene kann aber nur in verschiedenen Graden in dem vorhanden sein, was an der Materie und mithin am Vermögen Theil hat, weil eine nach Graden fortschreitende Ausbildung dem, was Vermögen hat, nothwendig ist [3]). Daher geht auch Ibn Roschd darauf aus die Welt als eine Reihe von Graden der Dinge sich zu denken, welche, so wie sie von der obersten Ursache herunterſteigen, so auch wieder als hinaufſteigend zu ihr gedacht werden können. Je tiefer aber ein Wesen in der Reihe der Gründe steht, um so mehr bedarf es auch zu seiner eigenen Erkenntniß der Erkenntniß der höhern Gründe, weil alles nur aus seinen Gründen erkannt wird, und muß also auch um so mehr eine Menge von Erkenntnissen in sich aufnehmen [4]).

Unter den Graden der weltlichen Dinge wird nun auch wieder ein höchster verlangt, durch welchen die niedern Grade mit dem obersten Grunde zusammenhängen.

---

1) Ib. fol. 182 col. 1; 184 col. 1; destr. destr. fol. 25 col. 1 sq.

2) Epit. met. fol. 171 col. 2.

3) De subst. orb. 5.

4) Epit. met. fol. 183 col. 3.

Der Himmel übernimmt dieſe vermittelnde Rolle und verbindet das Vergängliche mit dem Ewigen [1]). Dies iſt ihm das Philoſophiſche im Begriff des Himmels. Seine Annahmen über die Zuſammenſetzung desſelben und über die Ordnung der Welt ſchließen ſich zwar auch an das gewöhnliche aſtronomiſche Syſtem der Araber an; er betrachtet es aber nur als etwas durch die Erfahrung Gegebenes und der Philoſophie Fremdes und denkt ſich den Himmel trotz ſeiner Zuſammenſetzung aus verſchiedenen Sphären von ſeinem äußerſten Umkreiſe an bis zu dem Feuerkreiſe herab nur als ein belebtes Weſen und die einzelnen Geſtirne nur als deſſen Glieder. Seine Bewegung in verſchiedene Bewegungen ſich zerlegend iſt doch nur ein Leben, welches wir nur in unſerm Verſtande in verſchiedene Theile ſondern [2]). Dies hindert jedoch nicht ein Edleres und ein Unedleres, einen Beweger und ein Bewegtes in ihm zu unterſcheiden [3]). Durch das Unedlere, welches in ihm iſt, durch ſeine körperliche Maſſe iſt er geeignet auf den Erdkreis zu wirken, weil er mit ihm etwas gemein hat [4]).

Wenn nun aber hierin Ibn Roſchd an die Lehre des Avicebron ſich anſchließt, ſo findet ſich doch auch das Beſtreben bei ihm wie bei den frühern Arabiſchen Ariſtotelikern das Weſen des Himmels über die materiellen Beſchränkungen zu erheben, welchen die irdiſchen Dinge un-

1) Ib. fol. 178 col. 1.

2) De animae beat. 1; epit. met. fol. 182 col. 2; destr. destr. fol. 32 col. 3.

3) Epit. met. fol. 184 col. 2.

4) De subst. orb. 2 fol. 4 col. 4.

terworfen ſind, und er unterſcheidet ſich hierin von ſeinen Vorgängern nur dadurch, daß er genauere Unterſchiede zwiſchen der Materie des Himmels und der irdiſchen Dinge zu gewinnen ſucht. Wenn der Himmel auch ohne Werden nicht gedacht werden kann, ſo iſt ſein Werden doch nur ſeine ewige Bewegung; ſeine Qualität und ſeine Quantität dagegen ſind keiner Veränderung unterworfen. So wie wir zuletzt auf einen unbewegten Beweger zurückkommen müſſen, ſo müſſen wir auch zwiſchen ihm und den ſich verändernden Dingen ein unverändertes Veränderndes annehmen, welches in derſelben Qualität beſtändig verharrt, nur in derſelben Weiſe beſtändig im Kreiſe bewegt wird, welches daher auch wohl thätige, aber nicht leidende Qualitäten hat [1]). In einem gewiſſen Sinne behauptet nun Ibn Roſchd ſogar der ewige Himmel und die vergänglichen Dinge hätten nichts mit einander gemein, auch Materie und Körper könnten dem Himmel nicht in eigentlichem Sinne zugeſchrieben werden, ein Punkt, auf welchen er großes Gewicht legt und über welchen er erſt nach langem Nachdenken das Richtige gefunden zu haben geſteht [2]). Wenn die Materie als das Subject des Entſtehens und Vergehens gedacht wird, ſo kommt ſie dem Himmel nicht zu, weil er weder entſtanden, noch vergänglich iſt; nur ſofern die Materie im weitern Sinn genommen wird, als Subject überhaupt, ſo daß auch die Veränderung des Orts dazu gezogen wird,

1) De subst. orb. 2 fol. 5 col. 1 sq.; in met. VIII fol. 103 col. 4.

2) De subst. orb. 3 fin. Aeternum et non aeternum non communicant in aliquo omnino.

müſſen wir dem Himmel Materie beilegen [1]). In dieſen Beſtimmungen liegt es noch, daß die Materie des Himmels und der irdiſchen Dinge verſchiedene Arten derſelben Gattung ſind; aber auch hiermit iſt Ibn Roſchd nicht zufrieden; er ſucht vielmehr eine andere Lehre geltend zu machen, welche von einer weitern Bedeutung für ſein ganzes Syſtem iſt. In den Unterſchieden der Arten, welche derſelben Gattung angehören, liegt kein Gradunterſchied; es giebt unter ihnen nichts Höheres und Niederes, nichts Früheres und Späteres. Aber einen ſolchen Unterſchied haben wir zwiſchen der Materie des Himmels und der irdiſchen Dinge anzuerkennen; denn ſie verhalten ſich wie Urſach und Wirkung zu einander; jene iſt höher als dieſe. Wir finden einen ſolchen Unterſchied auch in andern Dingen, welche wir mit demſelben Begriff zu bezeichnen pflegen. Das Feuer z. B. nennen wir warm; aber es iſt vielmehr die Urſach aller Wärme und geht

1) Ep. met. fol. 175 col. 3. Patet ergo, quod, cum dicitur materia de corporibus coelestibus et de corporibus generabilibus et corruptibilibus, dicitur quodam aequivocationis modo. Duo ergo sunt genera materierum unum scilicet, quod est subjectum transmutationis substantiae et proprie nominatur materia; alia vero est subjectum aliarum transmutationum et nominatur proprie, ut plurimum, subjectum. De subst. orb. 6. Doch findet ſich im Sprachgebrauch hierüber Verwirrung. Die Materie des Himmels ſoll gar kein Vermögen haben. In metaph. VIII fol. 103 col. 4. Sie wird hier Körper genannt, wärend an andern Orten das Gegentheil ſteht. Selbſt Subject ſoll ſie nicht heißen. De subst. orb. 1 fol. 3 col. 4. Der Himmel iſt nicht aus Materie und Form, ſondern aus Körper und Form zuſammengeſetzt. Metaph. l. l. Man darf hiervon wohl einiges auf die Verwirrung der Überſetzungen ſchieben, aber ſchwerlich alles.

allen übrigen warmen Dingen dem Begriffe nach vorher. Solche Unterſchiede nennt nun Ibn Roſchd Unterſchiede nach dem Frühern und Spätern. Auch auf die Materie des Himmels und der irdiſchen Dinge finden ſie ihre Anwendung. Die Materie des Himmels heißt nur deswegen Materie, weil ſie Urſache aller Materie iſt. Zwiſchen beiden Materien iſt ein Unterſchied dem Frühern und dem Spätern nach [1]).

Wenn nun aber Ibn Roſchd auf ſolche Weiſe den Begriff des Himmels über das Maß der ſinnlichen Dinge zu erheben ſucht, ſo ſtrebt dies dahin ſeine geiſtige Natur außer aller Berührung mit den Unvollkommenheiten der Welt ſich zu denken. Wir haben dem Himmel eine Seele beizulegen, weil er ſich ſelbſt bewegt. Zwar hängt ſeine Bewegung von dem erſten Beweger ab, aber nur von dem Verlangen, welches er nach Gott hat, rührt ſeine Bewegung her, er bewegt ſich alſo ſelbſt durch ſein eigenes Verlangen. Verlangen jedoch beruht auf Erkenntniß und Verſtand, und der Himmel muß deswegen nicht nur Seele, ſondern auch Verſtand haben [2]). Durch dieſen hängt er mit Gott zuſammen und iſt er das verbindende Glied zwiſchen Gott und Welt, weil alle Wirklichkeit oder Form vom Verſtande des Himmels ausgeht. Ihm darf nichts unbekannt ſein; vielmehr ſind Verſtand und Verſtandenes in ihm

---

1) De an. beat. 1; de subst. orb. 1; 2 fol. 5 col. 1. Zur Erklärung des Sprachgebrauchs vergl. destr. destr. fol. 43 col. 1; ep. metaph. fol. 183 col. 1; in metaph. VIII fol. 101 col. 3.

2) De subst. orb. 4; ep. met. fol. 181 col. 3.

eins, Sein und Denken dasſelbe [1]). Der Himmel erkennt nicht durch einen ſeiner Theile, wie der Menſch; er erkennt beſſer als die Seele; alles erkennt er aus ſeinen Urſachen [2]). Sorgfältig entfernt Ibn Roſchd jeden Gedanken an irgend eine Unvollkommenheit dieſes Verſtandes. Es iſt einer der Hauptpunkte ſeines Streits gegen die frühern Arabiſchen Ariſtoteliker, beſonders gegen Ibn Sina, daß er nicht zugeben will, dem Himmel komme Einbildungskraft zu; denn die Einbildungskraft hängt mit dem Sinn zuſammen und dient daher nur zur Erhaltung der vergänglichen Dinge. Dem Verſtande des Himmels wohnt dagegen eine unendliche Kraft bei, weil er die unendliche Bewegung der Welt regiert; eben deswegen muß er ohne Materie ſein, denn der Materie kann immer nur eine endliche Kraft beiwohnen [3]). Durch ſeine Einheit bildet dieſe Welt die Einheit einer Herſchaft, eines Reiches [4]). Man wird es als keine Beſchränkung anſehn, daß ihm die Erkenntniß des Beſondern abgeſprochen wird; denn dieſe Erkenntniß würde Einbildungskraft vorausſetzen. Aus demſelben Grunde, aus welchem Ibn Roſchd Gott die Erkenntniß des Niedern in dieſem ſelbſt abſprach, damit er nicht abhängig in ſeinem Denken von der niedern Welt erſchiene, aus demſelben Grunde kann

1) De subst. orb. 1 fol. 4 col. 1; ep. met. fol. 183 col. 3; de an. beat. 4 fol. 65 col. 3; ep. de comm. int. abstr. c. hom. fol. 67 col. 3.

2) De subst. orb. l. l.; ep. met. fol. 183 col. 2.

3) De subst. orb. 2 fol. 4 col. 3; 3 fol. 5 col. 2; ep. met. fol. 181 col. 3; 182 col. 3.

4) Ep. met. fol. 182 col. 4; 183 col. 2; destr. destr. fol. 24 col. 2 sq.

er dem Verſtande des Himmels auch nicht die Erkenntniß der einzelnen Dinge in ihnen ſelbſt zugeſtehn. Auch die Erkenntniß des Allgemeinen kann er ihm nicht beilegen; er behauptet vielmehr, daß er in einer Weiſe erkenne, welche über den Gegenſatz des Beſondern und des Allgemeinen hinausgehe, ſo wie auch Gott eine ſolche Erkenntniß beigelegt wird [1]). Alles Erkennen iſt nur in einer Richtung auf ſich oder auf das Höhere; die höhern Weſen erkennen das Niedere nicht aus ihm, ſondern aus ſeinen höhern Urſachen. Hierauf beruht die Lehre, welche dem Ibn Roſchd und andern Arabiſchen Ariſtotelikern oft zum Vorwurf gemacht worden iſt, daß die Vorſehung Gottes und der höhern Mächte auf das Einzelne ſich nicht erſtrecke. Sie hat einen ganz unverdächtigen Charakter. Nur vor ſinnlich groben Vorſtellungen von einer zeitlich erkennenden Vorſehung ſoll ſie warnen. Die Vorſehung für das Einzelne giebt ſie ſogar zu, nur daß ſie nicht ausgehen ſoll von der Erfahrung des Zeitlichen, ſondern nur von der Erkenntniß der Urſachen. Sogar das Übel welches die niedern lebendigen Weſen trifft, wiſſen die höhern Mächte und ſuchen dagegen zu ſchützen, aber ihre Erkenntniß desſelben und ihre Sorge dafür rührt nicht daher, daß es eintritt, ſondern nur aus der unveränderlichen Wiſſenſchaft, welche den höhern Weſen beiwohnt; denn es iſt unmöglich, daß etwas von einem erkennenden Principe ausgehe und daß dieſes jenes nicht erkenne [2]).

---

1) Destr. destr. fol. 27 col. 4; 54 col. 2; 55 col. 1.

2) Ep. met. fol. 183 col. 3. Sed falsum est, quod procedat aliquid a cognoscente, inquantum est cognoscens, et non cognoscat illud. Ib. fol. 185 col. 2 sqq.

Man darf nicht vergeſſen, daß alle dieſe Beſtimmungen über die höhere Natur, von welchen die Dinge unter dem Monde abhängen, doch nur gemacht werden um die Erſcheinungen der Menſchenwelt zu begreifen. Bei der Betrachtung derſelben läßt Ibn Roſchd den Gedanken an die Forderungen der Wiſſenſchaft nicht außer Augen. In allen Dingen iſt eine göttliche Abſicht, welche im Allgemeinen darauf ausgeht, daß die Formen, welche der Gattung nach ewig ſind, wie das Allgemeine, zu einer höchſten individuellen Form aufſteigen ſollen um in ihr alles zu erreichen, was ihrer Natur nach möglich iſt [1]). Von den irdiſchen Dingen iſt dieſe individuelle Form der menſchliche Verſtand, welcher dazu beſtimmt iſt alle göttliche Formen ſich anzueignen, ſo weit es die vergängliche Natur der Dinge unter dem Monde geſtattet. Sie geſtattet jedoch nur zu erkennen in der Weiſe des Vergänglichen, von dem Höhern dazu beſtimmt, von ihm empfangend. In dieſer Weiſe ſoll der menſchliche Verſtand alles erblicken, nicht allein ſich ſelbſt, ſondern auch das Höchſte, den thätigen Verſtand, und in ihm auch das Niedere, als in deſſen Urſache, alſo auch das, was nicht erkennbar iſt in ſich, weil es ohne Verſtändniß ſeiner ſelbſt iſt [2]). Denn der Verſtand allein iſt verſtändlich. Indem nun der menſchliche Verſtand vom thätigen

1) De an. beat. 4 fol. 66 col. 1.

2) Ib. fol. 65 col. 4. Intellectus intelligit agens primum et omnia secunda et se ipsum et similiter, quae non sunt actu intelligibilia, reducit ad intelligibilia actu. — — Verbi gratia lapis et terra nascens sunt intelligibilia, id tamen, quod ex eis intelligitur, non intelligit.

Verſtande empfängt, wird er mit dem thätigen Verſtande verbunden und alsdann ſind Erkanntes, materieller und thätiger Verſtand eins [1]). So dient der menſchliche Verſtand zur Erfüllung der Grade zwiſchen den gewordenen Dingen und dem Ewigen, nimmt aber auch eben deswegen die ganze Fülle und Ordnung der Welt in ſich auf, welche daher auch von der andern Seite im thätigen Verſtande eben ſo vollſtändig ausgedrückt ſein muß [2]).

Eine beſondere Sorgfalt wendet nun Ibn Roſchd darauf die Natur unſeres Verſtandes und ſeiner Verhältniſſe in der Welt zu erforſchen. Im Menſchen unterſcheiden wir Körper und Seele, welche wie Materie und Form, Vermögen und wirkliche Thätigkeit ſich zu einander verhalten. Keins von dieſen beiden kann vergänglichen Dingen fehlen [3]). In der Seele aber ſind wieder Sinn und Verſtand zu unterſcheiden, von welchen jener das Sinnliche, dieſer das Überſinnliche, Intelligible erkennen ſoll.

---

1) Ib. fol. 66 col. 1. Nam erit tunc intelligens intellectus materialis; res intellecta est (l. et) agens et intellectus erit intellectus materialis, et haec sunt unum in esse et tria in dispositione.

2) Epist. de intell. fol. 67 col. 4; epit. met. fol. 183 col. 3. Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est; quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo et in qualibet ejus parte et cognitio cujuslibet rei in eo existentis per suas causas propinquas et remotas ita, quod cognoscat totum universum, sequitur ergo de necessitate, quod quiditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est, quam comprehensio harum rerum.

3) Ib. fol. 175 col. 2; 176 col. 1. Die Seele wird auch Subſtanz und actio oder perfectio corporis genannt. Met. VIII fol. 101 col. 3.

Jenes iſt nur das Zeichen der Sache, dieſes die Sache ſelbſt [1]). Die Nothwendigkeit den Verſtand vom Sinn zu unterſcheiden ſucht Ibn Roſchd auf verſchiedene Art zu beweiſen. Nur das Wichtigſte davon heben wir aus. Der Sinn iſt ausgebreitet im Körper, das kann aber der Verſtand nicht ſein, weil er ſonſt außer Stande ſein würde mehrere und entgegengeſetzte Formen zu vereinen, wie er doch muß, wenn alles zu erkennen ſeine Beſtimmung iſt. Daher darf auch unſer Denken nicht an das Gehirn gebunden ſein [2]). Vorzüglich aber legt Ibn Roſchd darauf Gewicht, daß unſer Verſtand ſich ſelbſt erkennt, welches dem Sinne nicht gelingt, weil er eine im Körper gebundene Kraft iſt, deren Thätigkeit immer nur auf ein Äußeres gehen kann [3]). Man kann ſagen, hierauf beruht ihm die Summe ſeines Begriffs vom Verſtande; denn in der Selbſterkenntniß findet er alle Erkenntniß. Er beruft ſich dafür auf den Spruch des göttlichen Geſetzes: Erkenne dich ſelbſt und du wirſt deinen Schöpfer erkennen, und erblickt deswegen auch die Grundſätze für die Erkenntniß der höhern Weſen in der Lehre von der Seele [4]). Nicht weniger beruht ihm hierauf die wahre Vereinigung des materiellen mit dem thätigen Verſtande.

---

1) Epit. met. fol. 175 col. 2. Esse intelligibile est sensibile eo, quod notificat ipsum et facit intelligere quiditatem ejus; hinc dicitur, quod intelligibile ipsius rei est ipsa res.

2) De an. beat. 2 fol. 4 col. 2; destr. destr. fol. 60 col. 4.

3) De an. beat. l. l. Si esset haec virtus in corpore, — — non apprehenderet se ipsam, quia vides formas sensibiles materiales non se ipsas apprehendere et finis esse earum est apprehensio alterius rei a se.

4) Epit. met. fol. 182 col. 3.

Dem thätigen Verſtande kommt es nothwendig zu ſich ſelbſt zu erkennen; es iſt dies ſeine Eigenthümlichkeit und das Eigenthümliche kann mit dem Subjecte, welchem es eigenthümlich iſt, in der Umkehrung der Sätze gewechſelt werden; daher erkennt der reine abſtracte Verſtand ſich ſelbſt, und umgekehrt iſt auch, was ſich ſelbſt erkennt, reiner abſtracter Verſtand [1]). Es fließen hieraus aber auch die Sätze, daß der Verſtand an keinem Subjecte haſte und daß auch nicht einmal die Seele als wahres Subject des Verſtandes gedacht werden dürfe, daß er ein reines Vermögen ohne alle weitere Grundlage ſei [2]). Was nun von der Materie des Himmels gelehrt wurde, das gilt auch vom Verſtande; materiell und empfangend wird er nicht in derſelben Bedeutung genannt, wie der Sinn, ſondern nur nach dem Früherſein, welches der Urſache zukommt. Eben ſo wenig darf ihm ein Leiden in eigentlichem Sinn zugeſchrieben werden, weil nichts von ſich ſelbſt leiden kann und das Erkennen kein Leiden iſt. Auch ſoll er nicht verändert werden, ſondern indem er erkennt, nur das in ihm zur Wirklichkeit kommen, was er iſt; denn nur deswegen kann er das Ewige erkennen, weil er ſelbſt ewig iſt [3]). Die vernünftige Seele iſt nemlich ihrem Weſen nach nicht entſtanden, ſondern ihre Geburt iſt nur ihr Eingehn in die Materie; ſie iſt eins und

1) De an. beat. 4 fol. 65 col. 4.

2) Ib. 2 fol. 64 col. 2 sq.; epist. de intell. fol. 67 col. 2.

3) De an. beat. l. l.; fol. 65 col. 2; ep. de int. fol. 67 col. 1. Daher billigt er auch den Ausdruck intellectus passibilis nicht, obgleich er ihn in ſeinem Commentar zur Schrift de anima zu gebrauchen nicht umgehen kann, jedoch gewöhnlich einen warnenden Zuſatz macht.

die Vielheit ihrer Attribute wird ihr nur von unſerm Verſtande beigelegt [1]). Unſtreitig hat in dieſen Sätzen die Lehre des Ariſtoteles von der Energie und dem thätigen Verſtande ihre Wirkſamkeit; doch gehen ſie auch über die Grenzen hinaus, welche Ariſtoteles in ſeiner beſonnenen wiſſenſchaftlichen Haltung ſich geſteckt hatte; in dem Eifer dem Verſtande ein vollkommen wahres Erkennen zuzueignen nehmen die Ausdrücke des Ibn Roſchd faſt den Charakter neuplatoniſcher Gedanken an.

Man mag hierin Übertreibungen finden, welche der Darſtellungsweiſe des Orientalen zu verzeihen ſind. Den eigentlichen Sinn ſeiner Lehre vom menſchlichen Erkennen wird man ſich erſt entziffern können, wenn man ſie im Zuſammenhange mit ſeinen Anſichten vom Weltſyſtem betrachtet. In dieſen hält er ohne alles Schwanken an der Überzeugung feſt, daß auf dieſer Erde alles in Entſtehen und Vergehen iſt, und ſchließt ſich der Richtung der Lehre an, welche wir von Ibn Badſcheh beſonders vertreten ſahen, daß alles nur in einer allmäligen Entwicklung ſich bilde. Jedem Sprunge in der Natur iſt er feind. Für alles, was geſchieht, muß es einen vorhergehenden Zuſtand geben, welcher das Geſchehende möglich macht und vorbereitet [2]). Dieſes Geſetz gilt für den Verſtand des Menſchen, wie für alles Übrige. Vor ſeinem wirklichen Erkennen geht ſeine Vorbereitung (dispositio) zum Erkennen voraus. Mit Recht wird der Verſtand mit dem Sinn darin verglichen, daß zu ihm drei Dinge gehören,

1) Destr. destr. fol. 16 col. 3; 34 col. 2.
2) Destr. destr. fol. 57 col. 4; fol. 58 col. 4.

der materielle Verstand dem Sinne gleichend weil er die Fähigkeit hat den Gedanken aufzunehmen, der verständige Gedanke, welcher dem sinnlichen Eindrucke entspricht, und der thätige Verstand, welcher den verständigen Gedanken hervorbringt, wie der sinnliche Gegenstand den sinnlichen Eindruck. Daher kann der Mensch nur unter günstigen Umständen erkennen, und es gehört eine Vorbereitung der Seele dazu, daß sie ihre Vollkommenheit erreiche [1]).

Hierauf beruht es, daß er einen mittlern Weg zwischen der Lehre des Platon und des Aristoteles über Allgemeines und Besonderes zu gehen sucht [2]). Das Dasein allgemeiner, abgesonderter Formen anzuerkennen, scheint ihm unerträglich [3]), wobei wir uns daran zu erinnern haben, daß im Verstande Gottes und des Himmels der Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderm keine Stelle hat. Seine ganze Weltansicht erkennt nur eine Ordnung einzelner Kräfte an. Dennoch kann er die Wahrheit des Allgemeinen nicht gänzlich leugnen. Er muß eingestehn, daß mit der Wahrheit des Allgemeinen auch die Wahrheit der Wissenschaft, welche mit dem Allgemeinen sich beschäftigt, aufgehoben werden würde [4]). Er erkennt daher die Wahrheit des Allgemeinen an, knüpft sie aber an das Besondere, indem er sie als die Erkenntniß des Besondern in allgemeiner Weise erklärt, welche der Verstand dadurch gewinne, daß er das Allgemeine von

1) De an. beat. 3 fol. 65 col. 1 sq.; ep. de int. fol. 67 col. 3 sq.

2) Epit. met. fol. 185 col. 1.

3) Ib. fol. 173 col. 4; 174 col. 2; 178 col. 3.

4) Ib. fol. 174 col. 2.

den beſondern in der Materie getheilten Dingen abſtrahire [1]). Es iſt daher das Allgemeine im Verſtande, aber auch nicht allein im Verſtande oder der Seele des Menſchen, ſondern nicht weniger in dem thätigen Verſtande, welcher die Urſachen aller Dinge in ſich enthält; da iſt es ſogar vor dem Beſondern als die Urſache, ohne welche das Beſondere gar nicht ſein könnte [2]). Doch pflegt Ibn Roſchd dieſe allgemeinen Urſachen lieber das Intelligible zu nennen, weil ſie doch immer nur im Beſondern ſind, theils in den höhern Kräften des Himmels, welche nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen das Irdiſche beherſchen, theils in den irdiſchen Dingen, in welchen dieſe Geſetze ſich nur in beſondern Subjecten vollziehn und das wahre Weſen dieſer Subjecte bilden. In jenem aber iſt das Intelligible ewig und unabtrennbar, von dieſen kann es getrennt werden, ſo wie die Formen ſeines Seins wechſeln, und iſt daher in ihnen nur auf eine vergängliche Weiſe [3]). Es verknüpft ſich dieſe Lehre mit dem

1) Destr. destr. fol. 17 col. 1. Scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, cum abstrahit ab eis naturam unam communem, quae divisa est in materiis.

2) Ib. col. 2; epit. met. fol. 173 col. 1; 174 col. 1 sq.; fol. 183 col. 1. Universale adhuc est prius particulari, nam si auferatur universale, tollitur et particulare.

3) Ib. fol. 175 col. 1 sq. Intelligibile ipsius rei est ipsa res. Ib. fol. 178 col. 2 sq. Inest autem actus et perpetuitas his (sc. rebus transmutabilibus) ex eo, quod sunt intelligibilia, non ex eo, quod sunt, aliter enim universalia essent separata, et hoc non cognoverunt ponentes ideas. Sed si tribuitur eis istud esse extra intellectum, illud fit ex eo, quod habent potentiam ad hoc. Nam si non haberent aptitudinem ad hoc, tunc id, quod intelligeretur de eis, esset inane.

Unterſchiede zwiſchen dem Frühern und Spätern, welchen wir ſchon früher entwickelt haben; aber auch mit der Lehre, daß die bewegende Urſache nur die Formen aus der Materie ziehe, welche ſie in ihr finde. Zu der Erzeugung einer jeden Form auf der Erde gehört eine von der Materie freie Form im Himmel, welche denſelben Namen führt, obgleich ſie in der That höherer Art iſt; es gehört dazu aber auch eine irdiſche Materie, welche gebildet wird, und die Urſache iſt, daß jene höhere Form in dieſem beſondern Falle in einer beſondern Weiſe wirkt. So wird z. B. der beſondere Menſch von der Sonne hervorgebracht und von der Materie, welche ein anderer beſonderer Menſch darbietet, daß ſie von der erzeugenden Kraft der Sonne belebt werde. Aus beiden Urſachen beſonderer Art geht nun das Beſondere hervor; aber nebenbei erzeugt ſich das Allgemeine, weil die höhere wirkſame Kraft zwar aus dieſer beſtimmten Materie unter den gegebenen Umſtänden nur das Beſondere hervorziehen kann, aber auch ſonſt anderes hervorziehen könnte. Die in einem beſondern Weſen wirkſame Kraft der Sonne erſcheint nun als eine allgemeine Kraft, weil ſie in einer andern Materie auch einen andern Menſchen bilden könnte [1]). Ein Grund dieſer Allgemeinheit liegt nun auch in der Materie; denn ſie muß als Urſache angeſehn werden, daß die eine Kraft des immateriellen Grundes in vielen be-

1) Epit. met. fol. 185 col. 1. Formae separatae generant formas in materia. — — Individuum ergo hominis, quod generatur per se, generatur a sole individuo et ab homine individuo, illud vero, quod generatur per accidens et est ipsa humanitas, generatur ab ipsa humanitate exspoliata a materia.

ſondern Erzeugniſſen ſich wirkſam erweiſt, und ſie kann daher als die allgemeine Gattung betrachtet werden, an welche die beſondern Formen als Unterſchiede ſich anſchließen [1]). Daher ſpaltet ſich denn auch die Erkenntniß, welche in den immateriellen Dingen nur eine iſt, erſt in den materiellen Weſen zu einer Erkenntniß des Beſondern und des Allgemeinen [2]).

In dieſer Lehre des Ibn Roſchd iſt nun eben ſo, wie in den Lehren der frühern Arabiſchen Ariſtoteliker, von einem Einfließen des himmliſchen oder thätigen Verſtandes in die Seele des Menſchen die Rede; aber es ſtellt ſich daſſelbe nicht als etwas Wunderbares dar, ſondern als ein Vorgang, welcher an die gewöhnlichen Entwicklungen des Naturproceſſes ſich anſchließt. In jeder Materie iſt eine beſondere Anlage; ſie zur Wirklichkeit zu bringen iſt der Zweck der erzeugenden Wirkſamkeit des Himmels, welche individuellen Weſen beiwohnt, aber von allgemeiner Art iſt, weil ſie viele beſondere Formen hervorbringt, obgleich ſie überall durch die Verſchiedenheit der Materie bedingt nur ein beſtimmtes Erzeugniß zu ihrer Wirkung hat. Das Ergebniß iſt nun ein mittleres. Es wird ein individuelles Weſen erzeugt, welches aber eine allgemeine Natur an ſich trägt, weil es nach einer immateriellen Idee des erzeugenden Weſens gebildet worden

1) Ib. fol. 174 col. 4; de an. beat. 3 fol. 65 col. 2; epist. de int. fol. 65 col. 1.

2) Destr. destr. fol. 55 col. 1. Demum existimant, quod jam uniuntur ambae scientiae, universalis et particularis, in substantia separata a materia. Et cum influit hanc scientiam ei, quod est hic, dividitur ad universalem et particularem.

iſt; denn dieſes individuelle Weſen in ſeiner erzeugenden Thätigkeit von der gegebenen Materie abhängig konnte nicht das Ganze ſeiner Kraft in ſein Werk legen.

Dieſe Anſicht von der Wiſſenſchaft, wie ſie auf der Erde ſich bildet, hat nun einen ganz kosmologiſchen Charakter. Daher macht auch Ibn Roſchd ihre Entwicklung ganz unabhängig von dem Leben des einzelnen Menſchen. In dem Gebiete der Erde geſtaltet ſie ſich nach demſelben ewigen Geſetze, nach welchem ſie in allen Kreiſen der Welt iſt. Es iſt dies eine folgerichtige Ausführung des Grundſatzes, daß die Wiſſenſchaft Gottes, welche das oberſte Princip aller Dinge iſt, durch die ganze Welt ſich erſtrecke, in einem jeden Weltkreiſe nach dem Maße ſeiner Stellung, in dem höhern kräftiger und einfacher, in dem tiefern ſchwächer und zerſtreuter [1]). Dieſer Grundſatz aber iſt nichts anderes als die folgerichtige Deutung der Emanationslehre auf das Weltſyſtem, welches die Araber überliefert erhalten hatten. Ibn Roſchd unterſcheidet ſich hierin von ſeinen Vorgängern nur dadurch, daß er weder durch religiöſe Überlieferungen ſich verleiten läßt andere phantaſtiſche Vorſtellungen einzumiſchen, noch auch der Erfahrung über die Menſchenwelt geſtattet dagegen ſich zu erheben. Daher ſo wie Platon die Ideen, ſo ſetzt er die Wiſſenſchaften der Menſchen als etwas Ewiges, welches in dem Weltzuſammenhange zu keiner Zeit

1) Epit. met. fol. 183. col. 3. Quodcunque igitur horum principiorum separatorum, licet sit unum, ita quod intelligens et intellectum est idem in eis, nihilo minus in hoc praeexcellunt se invicem. Cui tamen verius competit unitas, est ipsum primum, deinde quod sibi associat, mox etiam quod illi adhaeret.

fehlen darf. Sie dürfen deswegen von den Individuen nicht abhängig sein, welche entstehen und vergehen; nur die Verbindung, in welcher sie mit dem Platon und dem Sokrates auftreten, ist vergänglich, im Allgemeinen aber vergeht die Wissenschaft auf Erden nie [1]). Auf der Erde ist nun aber der Mensch die einzige Art, welche der Wissenschaft fähig ist, daher muß auch die Erkenntniß in dieser Art unvergänglich sein und wenn nicht dem einen, doch dem andern Individuum zukommen [2]). Die höhern Kräfte ergießen beständig ihre Einsicht über diese Erde; es kann nicht fehlen, daß sie Gefäße finden, welche sie aufnehmen. Die Vernunft erscheint dem Ibn Roschd nicht weniger als ein unvergängliches Bestandtheil des Weltzusammenhanges, als die Arten und Gattungen, welche im Wechsel der Individuen doch immer erhalten werden. Erst hierdurch ist ihm die ewige und unauflösliche Verbindung der Erde mit den höhern Kreisen der Welt gesichert.

Diese allgemeine Weltansicht beherscht nun auch seine Lehre vom thätigen wie vom leidenden Verstande. Wie hoch er auch den thätigen Verstand halten mag, daran zweifelt er doch keinen Augenblick, daß er nur der nächsten Sphäre angehören kann, durch welche das Erdge-

1) Destr. destr. fol. 62 col. 3 sq. Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni.

2) De an. beat. 2 fol. 64 col. 3; 4 fol. 65 col. 3 sq. Et scias, quod non est alia species, quae apprehendat intelligibilia, nisi homo. — — Similiter oportet, ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quae apprehendant hunc intellectum ex necessitate.

biet mit den höhern Sphären des Himmels zusammenhängt. Er findet wohl seine astronomischen Gründe, welche auf seine Ansicht sich stützen, daß der Himmel ein lebendiges organisch gebildetes Wesen ist, um die Sonne unmittelbar an den Fixsternhimmel anzuschließen, obgleich ihre Stelle im astronomischen System von ihm durch Mittelglieder geschieden ist, daher sie denn auch, wie früher bemerkt wurde, nach Aristotelischer Lehre einen besondern Einfluß auf die Bildung des Menschen und überhaupt der lebendigen Wesen auf der Erde haben soll; aber dergleichen Betrachtungen halten ihn doch nicht ab den thätigen Verstand im Beweger des Mondes zu suchen [1]). Wir sehen hieran, daß er die Erkenntniß des Menschen doch nicht zu hoch erheben will. Zwar ist er weit davon entfernt irgend etwas unserer Erkenntniß entziehen zu wollen, vielmehr soll alles, was möglich ist, einmal geschehn und dadurch den Sinnen und dem Verstande zugänglich werden, sonst hätte Gott etwas unnütz gemacht, nur ist alles dies an seine natürlichen Vorbereitungen geknüpft und kann allein mit der Reife der Zeit zur Wirklichkeit kommen [2]).

Noch auffallender tritt dies in der Lehre vom leidenden Verstande hervor. Sein Bestreben ihn als einen nothwendigen Theil des Weltzusammenhangs zu erkennen führt den Ibn Roschd dazu ihn fast ganz von den zufälli-

1) Epit. met. fol. 184 col. 4. Intellectus autem agens ordinatur ex ultimo horum (sc. orbium) et ponamus ipsum esse motorem orbis lunae.

2) De an. beat. 3 fol. 65 col. 1 sq.; epist. de int. fol. 67 col. 4 sq.

gen und vergänglichen Individuen loszulöſen. Wir ſahen ſchon, daß er die ſpeculative Wiſſenſchaft als etwas Unvergängliches auf der Erde anſah, welches ſich bald in dieſem, bald in jenem Menſchen offenbare. Es leitet ihn dabei der Gedanke, daß die Erde und das erkennende Weſen auf ihr ebenſo als eine Einheit zu denken ſei, wie der Himmel. Der thätige Verſtand iſt eins, und daher muß auch in ſeiner Verbindung mit dem materiellen Verſtande eine Wirkung ſich erzeugen, welche als eins zu denken iſt, wenn gleich ſie über viele Menſchen ſich vertheilt. Es iſt dies der ſpeculative Verſtand, welcher ohne Unterbrechung der Erde ſich mittheilt und den ein ihm entſprechender materieller Verſtand aufnimmt, ſo daß alle Menſchen nur einen gemeinſamen Verſtand haben. Beide, thätiger und leidender Verſtand, ſind ewig; nur der erworbene Verſtand iſt zwar auch gewiſſermaßen ewig, weil er im Allgemeinen dem Menſchengeſchlechte niemals fehlen kann, aber doch auch vergänglich, weil er in den menſchlichen Individuen entſteht und vergeht [1]).

---

1) De anima fol. 164 b. Dicamus ergo nos manifestum esse ipsum hominem non esse actu intelligentem, nisi propterea quod copulatur cum eo intellectus in actu. Estque rursum manifestum materiam et formam ita simul conjungi et uniri, ut aggregatum ex ipsis efficiatur quid unum et praecipue ipse intellectus materialis. Ib. fol. 165 a. Existimandum est in anima reperiri tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero est intellectus adeptus seu factus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus. — — Ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis, possumusque adhuc ex hoc existimare humanam speciem esse

An dieſem letzten Lehrpunkte wird man bemerken können, wie genau die kosmologiſche Darſtellungsweiſe dieſer Lehre mit den metaphyſiſchen Grundſätzen in Verbindung ſteht. Materie und Form ſind beide ewig, nur die Verbindung beider in den einzelnen Dingen entſteht und vergeht, wenn ſie auch im Allgemeinen in der Welt zu ſein nicht anfängt und nicht aufhört. Es iſt nur eine Anwendung dieſes metaphyſiſchen Grundſatzes auf die Betrachtung der Erde in ihrem Verhältniſſe zum Himmel, wenn Ibn Roſchd fordert, daß die formende Kraft des Himmels die ihr paſſende Materie zu jeder Zeit auf der Erde finden müſſe, wenn auch nicht an dieſem, doch an jenem Orte, und daß ſie alsdann auch die Menſchen finden müſſe, in welchen ſie die Erkenntniſſe und Künſte hervorbringen könne, welche die höchſten Erzeugniſſe ihrer Kraft auf Erden ſind. Dieſe Ergebniſſe des menſchlichen Geiſtes werden als etwas der Menſchheit Weſentliches angeſehn, was irgendwo auf der bewohnten Erde immer ſich finden würde [1]). Auch die Vereinigung der Ariſtoteliſchen und

---

aeternam. Ib. fol. 165 b. Hac ergo ratione possumus dicere intellectum speculativum esse unicum in cunctis individuis. De an. beat. 2 fin.; ep. de int. fol. 67 col. 3; destr. destr. fol. 62 col. 3 sq. Dieſe berühmte Lehre von der Einheit des menſchlichen Verſtandes wird übrigens auch dem Ibn Tofeil, dem Ibn Badſcheh und dem Avicebron zugeſchrieben (Mos. Maim. doct. perpl. I, 74 p. 171; Albert. Magn. de nat. et or. an. II, 4; de unit. int. c. Averr. 4 u. ſonſt); mit welchem Rechte kann ich nicht unterſuchen.

1) De an. fol. 165 b. Nam quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, veluti est, et artes ipsae quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini, ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus ipsius philosophiae; ita quoque existimandum est, quod

der Platoniſchen Lehrweiſe ſchließt ſich daran an. Die allgemeinen Gedanken ſind allerdings unentſtanden und unvergänglich, aber nicht an ſich, ſondern im thätigen Verſtande, welcher ſie unaufhörlich dem leidenden und empfangenden Verſtande der Menſchen mittheilt [1]). Aber noch enger iſt dieſe Anſicht verbunden mit der Ariſtoteliſchen Lehre, daß die Seele die Form des Körpers ſei. Indem Ibn Roſchd dieſe auslegt, findet er ſich vornehmlich veranlaßt ſeine eigenthümliche Anſicht von der Einheit aller menſchlichen Seelen oder des Verſtandes in allen Menſchen zu entwickeln, aber iſt dabei auch genöthigt den Erklärungen anderer Ariſtoteliker über dieſen Punkt zu widerſprechen. Vorzüglich lebhaft erklärt er ſich gegen die Auslegung des Alexandros von Aphrodiſias, daß es keinen Theil der Seele gebe, welcher vom Körper getrennt wäre, wie der Schiffer vom Schiffe, d. h. keinen Verſtand, welcher nicht an das Gehirn als an ſein Organ

---

universum habitatum non potest esse expers artium naturalium. Quoniam licet in aliqua parte defuerint ipsae artes, exempli gratia in quadra septentrionali ipsius terrae, non propterea reliquae quadrae privabuntur eis. — — Intellectus ergo speculativus est ingenitus et incorruptibilis hac ratione. Et ut verbo dicam, ita se habet intellectus agens, qui intelligibilia creat, sicut se habet intellectus, qui distinguit et dividit et qui intelligibilia recipit; nam quemadmodum intellectus agens nunquam desistit, quin intelligibilia creet eaque absolute generet, etsi aliquid subjectum reperiatur expers hujusce generationis, ita quoque et ipse intellectus dividens et discernens se habet. Hieraus wird Arist. de an. I, 4 p. 408 b 24 Bekk. *καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται, ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν*, erklärt.

1) L. l.

geknüpft wäre. Er zieht aus dieſer Lehre die Folgerung, daß der Verſtand aus den Elementen des Körpers entſpringe, daß es keine thätige, ſondern nur materielle Urſachen gebe, ja daß alles aus Zufall hervorgehe. Man ſieht, wie ſeine entgegengeſetzte Annahme ihm das Mark ſeiner Lehre berührt. Aus denſelben Gründen ſtreitet er auch gegen Ibn Badſcheh, wie ſehr er auch ſonſt deſſen Vorſtellungsweiſe Gerechtigkeit widerfahren läßt und die vorbereitenden Grade in der Empfänglichkeit des Geiſtes zu ſeiner Vollendung für nöthig hält. Alle ſolche Vorbereitungen ſollen doch den Verſtand nicht hervorbringen, weil das Niedere nicht die Urſache des Höhern ſein kann, ſondern umgekehrt das Höhere des Niedern [1]). Zwar iſt die Seele als Form des organiſchen Körpers mit dieſem eng verknüpft, aber nicht wie die Wirkung, ſondern wie die Urſache desſelben. Form des Körpers wird ſie nur in derſelben zweideutigen Weiſe genannt, in welcher alle Ausdrücke gebraucht werden, ſobald man ſie von dem Irdiſchen auf das Himmliſche, von dem Niedern auf das Höhere überträgt; nur nach dem Frühern und Spätern hat er ſeine Geltung, d. h. die vernünftige Seele als Form gedacht haben wir als die allgemeine Urſache anzuſehn, aus welcher die verſchiedenen Wirkungen derſelben auch im ſinnlichen Leben hervorgehn [2]). Vom Himmel wird der Verſtand des Menſchen gewirkt. In Beziehung auf ihn vergleicht Ibn Roſchd die Seele dem

1) Ib. fol. 163 a.

2) L. l. Cum dicimus formam et primum actum, id quidem aequivoce de rationali anima et reliquis animae partibus.

durchſichtigen Weſen, welches von dem einen Lichte des Verſtandes erleuchtet wird, verfehlt aber auch nicht dabei ſeine Theorie von der Materie anzuwenden und deswegen der menſchlichen Seele ein Vermögen beizulegen, welches zur Wirklichkeit von dem thätigen Verſtande herausgezogen wird, ſo daß ihr eine ihr eigene Thätigkeit des Erkennens nicht abgeſprochen zu werden braucht [1]). Das Erkennen jedoch iſt in allen Seelen allgemein, auf ewigen Grundſätzen beruhend. Nur ihrer Materie nach ſind die menſchlichen Seelen verſchieden, eins aber ihrer Form nach und weil der Verſtand ihre wahre Form und ihr wahres Weſen iſt, ſo kommt auch allen menſchlichen Seelen nur ein gemeinſamer Verſtand zu. Die Seele iſt wie das Licht, welches an den Körpern in viele Stralen ſich bricht; nimmt man die Körper weg, ſo zeigt es ſich wiederum als eins [2]).

Hieran ſchließt ſich nun auch ſeine Lehre von der Unſterblichkeit der vernünftigen Seele an, auf welche er oft zurückkommt. Er ſtützt ſich dabei auf die allgemeine Überzeugung, welche von allen Religionen gehegt werde, und meint, daß ſolche Überzeugungen, wenn ſie auch nur auf wahrſcheinlichen Sätzen beruhten, doch nicht im Ganzen falſch ſein könnten. Aber eben dies ſcheint ihn auch zu

1) Ib. fol. 166 a.

2) Destr. destr. fol. 10 col. 3. Anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo, ac si diceres, sunt eaedem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum. — — Anima autem prae caeteris assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum illuminatorum, deinde fit unum in ablatione corporum, sic est res in animabus cum corporibus.

berechtigen ihnen zum Theil Recht, zum Theil Unrecht zu geben und deswegen zu behaupten, daß die Seele ein doppeltes Sein habe, ein ſterbliches und ein unſterbliches [1]). Die ſchwierige Stelle des Ariſtoteles, welche zum Streite über ſeine Lehre von der Unſterblichkeit der Seele geführt hatte, erklärte er nun in Widerſpruch gegen den Alexandros und Themiſtios durch ſeine Vorausſetzung von der Einheit der menſchlichen Seelen. Dieſer eine materielle Verſtand wird beſtändig vom thätigen Verſtande erleuchtet, ſo daß ihm niemals die Gegenwart irgend eines allgemeinen Begriffes fehlt. Er iſt unſterblich, weil die ewige Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes auch eine unvergängliche Materie vorausſetzt, in welcher ſie wirkt. Seine Vergänglichkeit zu behaupten würde nichts anderes heißen als annehmen, daß die menſchliche Art vergehen könnte. Nur was von den vergänglichen Individuen und von den Thätigkeiten der Einbildungskraft oder der ſinnlichen Seele dem Verſtande ſich zumiſcht, iſt dem Entſtehen und Vergehen unterworfen; alles dies iſt aber auch nur Vorbereitung für das Verſtändniß, damit es in die Individuen eingehen könne, aber nicht das Verſtändniß ſelbſt [2]). Nur die Mittel vergehen. Daher

1) De an. III fol. 165 b.

2) Ib. fol. 170 b sqq. Intellectus enim, qui dicitur materialis, — — non accidit ei, ut quandoque intelligat, quandoque non, nisi in respectu formarum imaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei. Verbi gratia non accidit ei, ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non, nisi respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile.

ſagt Ariſtoteles, wir würden uns nicht erinnern. Ibn Roſchd dehnt aber die niedern, nur zu vergänglichen Mitteln beſtimmten Thätigkeiten der Seele ſehr weit aus, indem er auch Liebe und Haß, ſelbſt Unterſcheidung dazu zählt [1]). Er faßt ſie alle unter den Namen der leidenden Seele zuſammen, welche Ariſtoteles, weil ſie eine Vorbereitung für den Verſtand des einzelnen Menſchen abgebe, auch den leidenden Verſtand, doch nur übertragungsweiſe nenne. Eben darin findet er den Alexandros zu tadeln, daß er dieſen Unterſchied zwiſchen leidendem und materiellem Verſtand nicht beachtet habe [2]). Die Unſterblichkeit, welche nun Ibn Roſchd unſerer Seele oder vielmehr unſerm Verſtande verſpricht, ſcheint hiernach nur den allgemeinen Verſtand zu treffen, den Verſtand der ganzen menſchlichen Art, nicht des einzelnen Menſchen. Doch fehlen bei ihm auch ſolche Äußerungen nicht, welche dem letztern einen Antheil an dieſem ewigen Leben geſtatten möchten. Er denkt ſich eine fortſchreitende Ausbildung der individuellen Fähigkeiten des Menſchen, und wenn dieſelben auch durch Schwachheit des Körpers untauglich gemacht werden ſollten, ſo meint er doch, daß ſie dadurch nicht aufgehoben werden würden, ſondern ſie ſollten in ihrer innern Thätigkeit bleiben. Eben ſo, meint er, würde die Seele, wenn auch der Tod alle ihre Werkzeuge ihr raube, doch in ſich das bewahren, was im

---

1) Ib. fol. 121 col. 2. Doch bleibt er ſich hierin nicht gleich, wie oben angeführte Stellen über den unterſcheidenden Verſtand zeigen.

2) Ib. fol. 171 a.

Schlafe nicht ſterbe [1]). So will er dem einzelnen Menſchen auch ſeine Verdienſte bewahrt wiſſen und denkt an eine Vereinigung desſelben mit dem Allgemeinen, wie an eine Verähnlichung des einzelnen Seienden mit Gott; denn es ſcheint ihm keineswegs unmöglich, daß ein Ding zu einem höhern Grade des Daſeins erhoben werde; vielmehr durch die Kraft der bildenden Form werde auch aus der unbelebten und erkenntnißloſen Materie die belebte und ſich ſelbſt erkennende Form herausgezogen. So ſoll es auch Gottes Wille ſein, daß die allgemeinen Formen der Dinge in der individuellen Form ſich verwirklichen und mit ihr eins werden [2]). Aber alle dieſe Andeutungen ſind dunkel und berühren eine Sache nur leiſe, über welche Ibn Roſchd mit dem Geſetze nicht übereinſtimmen konnte. Gehen wir daher, um uns des Sinnes ſeiner Lehre zu bemächtigen, auf ihre allgemeinſten Grundſätze zurück, ſo werden wir freilich bemerken müſſen, daß ſeine Überzeugung, ein jedes Ding habe ſeine Grundlage in einem ihm eigenthümlichen Keime, welcher in der Materie liege und aus ihr zur Wirklichkeit nur hervorgezogen werde, die Fortdauer der einzelnen lebendigen Weſen begünſtigte, aber auch nicht überſehen können, daß ſeine

1) Destr. destr. fol. 60 col. 4.

2) Ib. fol. 53 col. 2; 63 col. 2 sqq.; de an. beat. 4 fol. 66 col. 1. Nam intentio divina in hoc fuit, quod formae, quae sunt aeternae in genere, ut universalia, debent ascendere ad formam unam numero. Am deutlichſten drückt ſich darüber de an. beat. c. 5 aus, aber nur nach der Lehre El-Farabi's, welche Ibn Roſchd hier anzunehmen ſcheint, obgleich er ſonſt gegen ſie in Beziehung auf die Vereinigung des materiellen mit dem thätigen Verſtande ſtreitet.

Weiſe den Verſtand von der irdiſchen Materie abzulöſen und auch den belebten Weſen, welche ohne Verſtand ſind, eine Fortdauer nur in ihrer Art, nicht als Individuen zu verſprechen nach der entgegengeſetzten Seite ſich neigt. Es mag in dieſem unaufgelöſten Widerſtreite ſeiner Grundſätze liegen, daß er zu ſeiner zweideutigen Löſung der Frage nach der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele ſeine Zuflucht nimmt. Wenn er der Unſterblichkeit der einzelnen vernünftigen Weſen nicht ganz abgeneigt iſt, ſo haben darauf ohne Zweifel auch ſeine religiöſen Überzeugungen einen Einfluß. Er dringt darauf, daß wir einen letzten Zweck unſeres Lebens annehmen müſſen; das Verlangen, welches die Welt bewegt, muß auf eine Verbindung mit Gott gehen, welche ein jedes Weſen in der Weiſe ſeiner Natur erreichen ſoll [1]). Dabei aber vergißt er ſein philoſophiſches Intereſſe nicht, und die Glückſeligkeit des Menſchen, welche er als Lohn ſeiner Mühen empfangen ſoll, beruht ihm daher auch nur in der Wiſſenſchaft, in der Vereinigung des ſpeculativen Verſtandes mit dem thätigen Verſtande [2]). Der ſtärkſte Ausdruck ſeiner Überzeugung von der Unſterblichkeit der einzelnen vernünftigen Weſen iſt es nun, wenn er ſeine allgemeinen Grundſätze von der Entwicklung der Materie auch auf die Ausbildung der menſchlichen Vernunft anwendet und behauptet, daß die Seligkeit uns nicht als eine neue Form zuwachſe, ſo wie auch der Verluſt der Wiſſenſchaft unſerer Subſtanz nichts raube, ſondern alle dieſe Erleb-

1) De an. beat. 4 fol. 66 col. 1; ep. met. fol. 180 col. 4; 181 col. 4.

2) De an. beat. 1; 4 fol. 66 col. 1.

niſſe der Vernunft nur als Entwicklungen oder Einwicklungen des Weſens anſieht, welches von Ewigkeit her in der einzelnen vernünftigen Seele liege [1]). Aber es verräth dieſe Anſicht auch, daß Ibn Roſchd das Leben des vernünftigen Weſens auf der Erde nur als eine Entwicklung anſieht, welche zuweilen ihrem Ziele ſich zuwendet, zuweilen aber auch durch ungünſtige Einflüſſe von ihm abgewendet wird und überhaupt von den höhern Kräften des Himmels abhängig iſt, welche uns bald das Höchſte, was wir erreichen können, zuführen, bald auch wieder es uns zu verſagen verhängt haben.

Wir werden uns eingeſtehn müſſen, daß die ſittliche Seite des vernünftigen Lebens in dieſer Lehre nur ſehr ſchwach vertreten iſt. Ein Ziel, welches uns für immer zu erreichen vergönnt wäre, wird uns hier nicht vorgehalten. Es iſt vielmehr ein ewiges Naturgeſetz, welches die ganze Welt in einem zwar wechſelnden, aber unaufhörlichen Kreislaufe bewegt. An ihn ſind die höhern Weſen des Himmels, die Glieder eines großen Lebens, und nicht minder, wenn auch in einer größern Mannigfaltigkeit, die Dinge der irdiſchen Sphäre gebunden. Allen dieſen Dingen wird eine Theilnahme an der Ewigkeit, auch ein gewiſſes ſelbſtändiges Sein gerettet, weil alles aus ſeinen eigenen Keimen, aus ſeinen urſprünglichen Anlagen

1) Ib. 4 fol. 66 col. 4. Et quando quidem ad hunc pervenimus gradum, completa est nostra beatitudo. Et scias, quod, quando est separata a nobis aliquo tempore accidentaliter, non debet haec separatio sibi attribui a diminutione et permutatione in sua substantia, nec conjunctio simpliciter ei acquirit aliquam formam, quam antea non habuerit.

ſich entwickelt; aber es entwickelt ſich alles nicht in einem Fortſchreiten nach irgend einem Ziele, ſondern nur nach dem von Ewigkeit her feſt beſtehendem Standpunkte, welchen die natürliche Ordnung der Dinge in der Welt erheiſcht. Kein Philoſoph, ſo viel ich weiß, hat dieſen Gedanken ſo entſchieden behauptet, wie Ibn Roſchd. Ihm gilt die ſich immer gleich bleibende Vollkommenheit der Welt ohne Fortſchritt und ohne Rückſchritt, ohne Kreislauf zum Beſſern oder zum Schlechtern unbedingt als das ewige Geſetz der Welt. Das iſt der Sinn ſeiner Lehre, daß der ſpeculative Verſtand unter den Menſchen, ihre Einſicht in die Natur, ihre Kunſt und Wiſſenſchaft zu jeder Zeit ſich finden bald in der einen, bald in der andern Zone der Erde. Es iſt dies eine folgerichtige Durchführung der Anſicht, daß der thätige Verſtand des Himmels die Erde beſtändig regiere nach ſeinen ſich immer gleich bleibenden Geſetzen und daß er auch immer unter den materiellen Bedingungen der Erde den leidenden Verſtand finden werde, welcher die Empfänglichkeit für ſeine Erleuchtungen hat. Man wird bemerken können, daß dieſe Anſicht der Dinge in ihrem Weſen doch mehr der Platoniſchen als der Ariſtoteliſchen Lehre ſich nähert.

Es kann kein Zweifel ſein, daß in den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen des Ibn Roſchd die Philoſophie der Arabiſchen Ariſtoteliker ihren Gipfel erreicht hat, eben ſo wenig aber darüber, daß ſie, wie die gleichzeitige Lehre des Ibn Tofeil, mit dem Glauben der Araber nicht in Übereinſtimmung ſteht. Man würde eben deswegen erwarten müſſen, daß gegen dieſe Entwicklung der Philo-

ſophie in Spanien in ähnlicher Weiſe ein Widerſpruch ſich erhoben haben werde, wie El-Gazali einen ſolchen gegen die morgenländiſchen Ariſtoteliker erhoben hatte. Aber wenn wir nicht etwa die Verfolgungen, welche Ibn Roſchd in ſeinem Alter erfuhr, einer ſolchen Urſache zuſchreiben oder in der ſpätern Blüthe der Motakhallim etwas dergleichen ſuchen ſollen, ſo finden wir keine Spur einer ähnlichen rückwirkenden Bewegung. Vielleicht iſt dies daraus zu erklären, daß mit dem Tode des Ibn Roſchd überhaupt die Philoſophie der Araber in Spanien verſtummt, ſo wie daſelbſt auch ihr Reich zu gleicher Zeit in ſchnellen Verfall gerieth. Die Arabiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie hatte ihre Beſtimmung erreicht, als ſie mit den Chriſten in Spanien in Berührung gekommen war und an dieſe ihre Erregungen abgegeben hatte.

So ſehr wir auch zuverläſſigere Nachrichten und eine vollſtändigere Erforſchung der Ariſtoteliſchen Philoſophie unter den Arabern zu wünſchen hätten, ſo wird man doch in unſern Überlieferungen über ſie Zuſammenhang nicht vermiſſen, vielmehr einen fortlaufenden Faden ihrer Entwicklung erblicken können. Bei El-Farabi finden wir noch die Neu-Platoniſche Lehre in einem ſtarken Übergewichte. Die Welt erſcheint ihm als ein Ausfluß Gottes nach verſchiedenen Graden bis zu der erſten Materie herab, welche die Grenze des Daſeins bildet. Alles betrachtet er als ein geiſtiges Daſein, und das Sinnliche und Körperliche ſieht er nur als eine Verwirrung der Begriffe an. Von ihr ſollen wir emporſteigen zu einer Vereinigung mit Gott vermittelſt der Abſtraction, indem der mögliche Verſtand in uns mit dem thätigen Verſtande

ſich verbindet und wir ſo den erworbenen Verſtand in der Vereinigung des Denkens mit dem Gedachten gewinnen. Das logiſche Beſtreben nach einer unbedingten Erkenntniß herſcht hierin vor, doch verbindet ſich damit die phyſiſche Richtung der Lehre, welche nicht ſo ſehr in der allgemeinen Anſicht von der Nothwendigkeit einer ewigen und nie endenden Emanation, als darin ſich zu erkennen giebt, daß die Reihe der Emanationen bei weitem genauer, als dies von den Neu-Platonikern geſchehn war, an die verſchiedenen Sphären des Weltſyſtems angeſchloſſen wird. Dieſe Anſicht der Dinge, welche das Geſchehen auf der Erde mit den Bewegungen des Himmels in einen phyſiſchen Zuſammenhang bringt, iſt ein charakteriſtiſcher Zug, welcher durch alle Lehren der Arabiſchen Ariſtoteliker hindurchgeht. Wenn auch ſchon vor ihnen aſtrologiſche Lehren auf die Philoſophie einen Einfluß geübt hatten, ſo bildeten doch ſie zuerſt die Aſtrologie zu einem philoſophiſchen Syſteme aus. Viel näher als El-Farabi ſchloß ſich Ibn Sina an die Ariſtoteliſche Lehre an, indem er die Materie von Ewigkeit her nicht als einen Ausfluß der höhern Sphären, ſondern als Bedingung des niedern und abhängigen Daſeins, als Subject der Möglichkeit aller Dinge voraus ſetzte, welche nicht ſchlechthin nothwendig ſind, weil ſie den Grund ihres Daſeins nicht in ihrem Weſen haben. Hierdurch wurde der Weg des Spiritualismus verlaſſen, welchen El-Farabi eingeſchlagen hatte, und eine Erklärung der Dinge verſucht, welche der Phyſik der Körper ſich anſchließt, eine Richtung, auf welche die Neigung des Ibn Sina zur empiriſchen Naturforſchung den größeſten Einfluß haben mußte. In ſei-

nen Unterſuchungen über die Seele, welche er vorherſchend als bewegende Kraft ſich dachte, tritt dieſe Richtung ſehr entſchieden hervor, zeigt ſich aber auch die Nothwendigkeit außer der Materie das höhere thätige Princip zur Erklärung der Erſcheinungen herbeizuziehen. Auf der Unterſcheidung dieſer beiden Principien beruht ſeine Lehre. In der Seele des Menſchen berühren ſich beide, in ihr ſtehen ſie zuweilen in Streit und vereinigen ſie ſich zuweilen zu friedlicher Gemeinſchaft. Eben dies treibt dazu an ihre verſchiedenartigen Thätigkeiten zu unterſcheiden und ſorgfältig zu erforſchen, was auf der einen Seite der thieriſchen Seele zukommt, ſich anſchließend an die Verrichtungen der verſchiedenen Theile des Gehirns, und was auf der andern Seite der vernünftigen Seele eigen iſt, das wiſſenſchaftliche Denken des Verſtandes, ein Ausfluß des übervollkommenen Gottes durch den vollkommenen thätigen Verſtand, den Beweger der Welt. Da findet ſich nun dreierlei in dem lebendigen Menſchen, ſein Leib, der Materie angehörig, die bewegende Seele, welche mit dem materiellen Daſein unauflöslich verknüpft iſt, und der ſpeculative Verſtand, welcher in der Vereinigung mit dem Ewigen ein von der Materie unabhängiges und abgeſondertes Sein hat. Dieſer das Verſtändniß der Urſachen bringend gießt ſich dem Menſchen ein, ſo wie die bewegende Seele ein reines Gefäß ihn zu empfangen darbietet. Aber eben deswegen muß die Seele ſich vorbereiten in den Übungen des thätigen Lebens und des zeitlichen Denkens jenen Gaſt des irdiſchen Daſeins zu empfangen. Hierauf beruht des Ibn Sina Lehre von dem allmäligen Fortſchreiten in der Entwicklung der ſinn-

lichen Vorſtellungen und von der plötzlichen Erleuchtung der Seele in der Erkenntniß der Grundſätze, der überſinnlichen Begriffe, der Urſachen, auch in der Prophetie; hiervon hängt es ab, daß die Unſterblichkeit der Seele ihm einleuchtet und er zwiſchen überſinnlichen Begriffen und ſinnlichen Bildern oder Vorſtellungen ſo ſorgfältig unterſcheidet, daß er Philoſophen der neueſten Zeit beſchämen könnte. Kein Philoſoph vor ihm hat dieſen Unterſchied ſo ſyſtematiſch durchgeführt, wie er, ſo daß es auch ſeinen Bemühungen verdankt werden muß, daß er für die ſpätern Zeiten ein bleibendes Anſehn gewonnen hat. Aber freilich die dualiſtiſchen Grundſätze dieſer Lehre ließen es nicht zu, daß er eine völlige und wahre Vereinigung der oberſten Principien in unſerer Seele hätte nachweiſen können. Die Materie und die bildende Thätigkeit des Verſtandes bleiben ſich immerdar fremd; der Verſtand iſt daher auch nur wie ein Fremdling in dieſer ſinnlichen Welt. Wie wird er die Materie durchdringen können, mit welcher er nichts gemein hat? Wie, müſſen wir ferner fragen, wird er im Stande ſein der Seele, welche mit der Materie verbunden iſt, zu völliger Durchdringung ſich zu vereinen, ſo daß Erkennendes, Erkanntes und Erkenntniß eins ſind? Wie iſt es möglich, daß in dieſer niedern Welt ein Vollkommenes oder auch nur ein Genügendes ſich erzeuge? Wird nicht die wandelbare Materie dem ihren Widerſtand entgegenſetzen? Wie ſehr wir es auch billigen müſſen, daß Ibn Sina darauf bedacht iſt die Entwicklung der niedern Kräfte der Seele mit der Erleuchtung des Verſtandes in Verbindung zu bringen und als Vorbereitung für dieſe zu fordern, ſo

läuft dies alles zuletzt doch nur darauf hinaus, daß die Materie unterworfen werde und keinen Widerstand mehr leiste, nachdem die Seele gereinigt worden. Nur insofern würde die Materie den Verstand in sich aufnehmen können, als sie völlig zum Leiden sich bequemt hat. Daher soll sie auch völlig als leidendes Princip gedacht werden und die Lehre vom eingegossenen Verstande, welche durch diese Theorie der Arabischen Aristoteliker ausgebildet, befestigt und verbreitet worden ist, setzt den Begriff der leidenden Materie voraus. Aber wenn sie denn wirklich von Anfang an nur leidend ist, wozu bedarf es der Vorbereitungen um die Seele, welche mit ihr als herschende Kraft verbunden ist, zu einem reinen Gefäß für die Empfängniß des thätigen Verstandes zu machen? Hierin liegt das Schwankende in der Denkweise des Ibn Sina, welches zu weitern Forschungen antreiben mußte.

El-Gazali ursprünglich von denselben dualistischen Grundsätzen ausgehend wurde dadurch zum Zweifel an der Wissenschaft verleitet. Selbst der Beweger des Himmels, weil er nothwendig mit der Materie verbunden ist, kann nicht als reiner Verstand angesehn werden. Sollten wir auch uns mit ihm verbinden können, so würde uns doch daraus kein reines Erkennen erwachsen. Nur in der Vereinigung mit dem höchsten Principe würde dies zu erreichen sein. Zu ihr gelangen wir aber nicht durch die Sinne, welche nur Vergängliches schauen, nicht durch die Beweise des Verstandes, welche von unbewiesenen, allgemeinen Grundsätzen ausgehen und daher eine höhere Erleuchtung voraussetzen, aber selbst durch diese nur Allgemeines, nicht aber das Besondere zu erkennen vermö-

gen. Der Verſtand vielmehr der beweiſenden Wiſſenſchaft ſteht mit den Sinnen in Streit, wenn er nur allgemeine Erkenntniſſe anerkennen will. Daher iſt der Zweifel an der Wiſſenſchaft der Weg zur Wahrheit. Wir müſſen einſehn lernen, daß die Wiſſenſchaft nur eine beſondere, nicht die alles umfaſſende Erleuchtung gewährt. Dieſe ſoll allen Streit ausſöhnen, indem ſie auf einen höhern Standpunkt uns erhebt, ein neues Auge für die Wahrheit uns verleiht, der Welt der ſinnlichen Bilder uns entrückt und in die Welt der überſinnlichen, der wahren Dinge uns einführt. Was wollen wir uns ſträuben der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott uns hinzugeben, da wir doch nicht leugnen können, daß die Grundſätze der Wiſſenſchaft unmittelbar uns eingegeben werden? Nur allmälig wachſen wir auf und kommen nur allmälig zur Stufe der Wiſſenſchaft; ſollen wir nicht noch weiter fortſchreiten und eine noch höhere Stufe erſteigen können? Nur durch die Wiſſenſchaft allein werden wir dahin nicht gelangen. Die irdiſchen Begierden müſſen wir fliehen, unſer Herz reinigen, dann werden wir in reiner Liebe mit Gott uns vereinigen können. Daher iſt der praktiſche Weg zur Vollendung dem theoretiſchen vorzuziehen. Von vollkommenen Menſchen müſſen wir lernen vollkommen zu werden; das Beiſpiel des Propheten und ſeiner Heiligen ſoll uns leiten. Viele haben auf dieſem Wege Gott und ſeine himmliſchen Schaaren in Entzückung ſchauen gelernt; ſo können auch wir dazu kommen im Schauen Gottes Allgemeines und Beſonderes in einer höhern Erfahrung zu umſpannen.

Dieſe ſchwärmeriſche Lehre konnte nun bei den Spa-

niſchen Arabern, auf welche ſie einen Eindruck gemacht hatte, ſich nicht behaupten, weil dieſe nach allen Anzeichen ſchon früher eine Richtung auf die Erforſchung der Natur genommen hatten und, wie die Lehren des Ibn Badſcheh und vielleicht auch des Avicebron beweiſen, aus dem materiellen Leben heraus die Entwicklung der Wiſſenſchaft zu erklären ſtrebten. Dieſer Richtung ſchließt ſich auch Ibn Tofeil an, indem er die myſtiſche Anſchauungslehre El-Gazali's zwar annimmt, aber frei macht von der religiöſen Überlieferung und den Phantaſien, welche ſie mit ſich führte, an deren Stelle die Anſchauung des Weltſyſtems ſetzend, in welchem wir den Abglanz Gottes in ungetrübter Klarheit erblicken ſollen. In allmäliger Fortbildung aus der Materie heraus könnten wir, wie Ibn Tofeil lehrt, zur Reife des Geiſtes gelangen, welcher ſich ſelbſt begreift und nun in der geiſtigen Form allein die thätige Kraft erkennt, welche alles Wahrhafte bildet und alles zu einer Einheit zuſammenſchließt. Daher ſind wir auch nicht geſchieden von dieſer Einheit alles Wahren und können ſie als uns gegenwärtig ſchauen, ſobald wir nur über die Störungen der materiellen Welt uns zu erheben wiſſen. In der einheitlichen Form des Weltalls verkündet ſich uns Gott.

Indem nun aber dieſe Anſchauungslehre auf Erkenntniß des aſtronomiſchen Syſtems drang, mußte ſie auch zu den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zurückführen, aus welchen es hervorgegangen war. Wir ſehen daher nun den Ibn Roſchd die Lehren des Ariſtoteles und der Griechiſchen Wiſſenſchaft von neuem erforſchen und ſich bemühn ſie mit der Denkweiſe ſeines Volkes zu verſchmel-

zen. Das Geſetz der Mauren läßt er gelten; es iſt gut, wie andere Geſetze, für die Menge und das praktiſche Leben, es iſt ſogar beſſer als andere Geſetze; aber höher iſt das theoretiſche Leben und darf daher dem Geſetze nicht unterworfen werden. Eine dauernde vollkommene Erkenntniß verſpricht nun Ibn Roſchd dem einzelnen Menſchen nicht, weil unſer Leben an materiellen Bedingungen haftet und die Ordnung der Welt ihr ewiges Beſtehn in ihrem ewigen Grunde hat und daher auch ewig bewahren muß. Wir gehören alſo immer der niedern Ordnung irdiſcher Dinge an und können uns über ſie zur Vereinigung mit dem Schöpfer nicht erheben. Es giebt aber eine höhere Wiſſenſchaft als die menſchliche; in ihr iſt alles gegründet und daher iſt auch der Menſch ihr verwandt und kann in analoger Weiſe eine Erkenntniß derſelben gewinnen. Weil nun eine vollkommene und ewige Wiſſenſchaft die Welt beherſcht, iſt auch alles geſetzmäßig, alles an ſeine Ordnung in der Welt gebunden und der Verſtand des Menſchen muß dieſer Ordnung nachdenken, kann alſo nicht durch Zurückziehung von der Welt zur höchſten Stufe der Entwicklung gelangen. In dieſer niedern Welt aber, welcher wir angehören und in welcher Entſtehn und Vergehn herſchen, hängt alles von zwei Urſachen ab, von der Materie und der bildenden Kraft, welche dem Himmel und ſeinem Verſtande beiwohnt. In jener, dem Subjecte alles Entſtehens und Vergehens, liegen die Keime alles deſſen, was werden ſoll. Auch die Wiſſenſchaft des thätigen Verſtandes kann nichts werden laſſen aus dem Nichts, ſondern nur die Formen aus jeder Materie hervorziehen, welche ihr im

Verborgenen inwohnen. Dieſe bilden nun die Naturbedingungen, unter welchen der thätige Verſtand auch mit den irdiſchen Dingen im Menſchen ſich vereinigt, in deſſen Natur die Keime des Verſtändniſſes, der leidende Verſtand, liegen. So ſoll die Wiſſenſchaft, welche die Welt geſtaltet, auch dem niedrigſten Kreiſe derſelben nicht fremd bleiben, ja ſo wie alles nach einem ewigen und beſtändig in derſelben Ordnung das Ganze zuſammenhaltenden Geſetze ſich geſtaltet, ſo darf auch der Erde zu keiner Zeit die Einſicht in die Natur der Dinge, der ſpeculative Verſtand, fehlen. Seine bildende Thätigkeit iſt überall gegenwärtig, und wo ſie die grobe Materie überwunden, zu freier Geſtaltung ſich erhoben hat, da wird ſie auch ihren Zweck erreichen und das Bewußtſein ihrer Gründe erzeugen. Nur in den einzelnen Menſchen, welche dem Wechſel und dem Vergehn unterworfen ſind, kann ſie nicht immer bleiben. Nur in der Menſchheit als Ganzes genommen ſtirbt ſie nicht, bewahrt vielmehr, indem ſie in ihr ihre paſſende Materie findet, den ſtetigen Zuſammenhang der Erde mit dem Himmel. Hierzu wird jedoch ein paſſendes Mittel verlangt, ein Subject, welches Materie genannt werden kann, aber mit der niedern Materie, dem Subjecte der wandelbaren und ſich gegenſeitig aufhebenden Gegenſätze, nicht verwechſelt werden darf. Materie heißt es nur, weil es der eigentlichen, niedern Materie gleichartig iſt, wie die Quelle des Lichts dem ausgefloſſenen Lichte, wie die Urſache der Wirkung. Die Verſchiedenartigkeit dieſer geiſtigen Materie von der niedern Materie der Körper erkennen wir daran, daß jene ſich ſelbſt erkennt und auf ſich

ſelbſt zurückwirkt, was dieſe nicht vermag, und daß jene das Individuelle im Lichte des Allgemeinen erblickt, mit den allgemeinen Mächten, welche über das Beſondere herſchen, aber doch nur in beſondern Weſen ihr Sein haben, in Zuſammenhang ſtehend, während dieſe immer nur in beſondern Gegenſätzen ſein kann. Wenn nun der materielle Verſtand zur Wirklichkeit des Erkennens kommt, Erkennendes, Erkanntes und Erkenntniß vereinend, ſo geſchieht dies doch immer nur dadurch, daß der thätige Verſtand ihn bewegt und ſich ihm eingießt vermöge der Wirkſamkeit, welche der Himmel auf die Erde ausübt. Der Himmel aber wirkt auf die Erde nur vermittelſt der niedern Gebiete, welche mit dem Erdkreiſe in nächſter Berührung ſtehen. Daher iſt der Beweger des Mondes der thätige Verſtand, welcher dem materiellen Verſtand des Menſchen die in ihm liegenden Formen entlockt und, ſo wie er alles erkennt, ſo auch ihn alles erkennen läßt, jedoch nur unter der Bedingung einer ausreichenden Vorbereitung durch die ſinnlichen Kräfte der Seele. Der einzelne Menſch hat daher auch am ſpeculativen Verſtande nur in zufälliger Weiſe Theil; dennoch beſteht in ihm ſeine Seligkeit und ſein Antheil am ewigen Leben, welches er in ſeiner Verbindung mit dem allgemeinen Verſtande genießen ſoll.

Sollte es zu viel behauptet ſein, wenn wir in dieſer ſyſtematiſchen Ausführung das Höchſte erblicken, was die Arabiſchen Ariſtoteliker erreichen konnten? Sie findet in der That einen ſtetigen Zuſammenhang zwiſchen allen Theilen der Welt nach ihren abſteigenden Graden und mit ihrem Grundſatze, daß aus nichts

nichts werde, weiß ſie zu vereinen, daß die Wirkſamkeit Gottes durch den thätigen Geiſt alle Gebiete der Welt durchdringt, überall durch phyſiſche Mittelurſachen aus der paſſenden Materie herausziehend, was in ihr verborgen liegt. Sie weiß daraus auch abzuleiten, wie die menſchliche Wiſſenſchaft als ein Abglanz oder eine Wirkung des alles beherſchenden himmliſchen Verſtandes die Gründe aller Dinge erforſchen kann, ohne jenen phantaſtiſchen Überſpanntheiten früherer Arabiſcher Philoſophen Raum zu geben, indem ſie vielmehr überall eine paſſende Materie und paſſende Vorbereitung der irdiſchen Dinge vorausſetzt, damit die in ſich ſelbſt thätige, auf ſich zurückwirkende Vernunft des Menſchen die himmliſchen Einflüſſe erfähren könne. Es iſt dies allerdings ein künſtlich aufgeführtes Syſtem, welches nur durch Hülfe von Vorausſetzungen und ſelbſt von gezwungenen Wendungen ſein Ziel erreicht, Erfahrungen, philoſophiſche Gedanken und theils fremde theils einheimiſche Überlieferungen in Übereinſtimmung zu ſetzen. Dies ſieht man beſonders an der Unterſcheidung der Materie nach dem Frühern und dem Spätern und an der Lehre über Allgemeines und Beſonderes. Aber die allgemeine Verbreitung der Vorausſetzungen und die Gewandtheit in den künſtlichen Wendungen konnten wohl vergeſſen laſſen, daß man zu den Ergebniſſen des Syſtems nicht in rein wiſſenſchaftlichem Fortſchritt kam. Unter den Vorausſetzungen der Arabiſchen Ariſtoteliker unterſcheiden wir zweierlei, ſolche, welche den Grundſätzen ihrer dualiſtiſchen Anſicht angehören, und ſolche, welche nur aus der gelehrten Überlieferung ſtammen. Aus je-

nen fließen die Hauptſchwierigkeiten, mit welchen ſie zu kämpfen hatten. Allgemein gilt bei ihnen die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie; ſeit dem Ibn Sina wird dieſe auch nicht mehr als Ausfluß der höhern geiſtigen Kräfte, ſondern als ein ſelbſtändig beſtehender, doch leidender Stoff angeſehen. Dieſer Anſicht hingen von nun an die echten Ariſtoteliker ohne Schwankungen an; das ſehen wir am deutlichſten an dem Endpunkte dieſer Philoſophie, an der Lehre des Ibn Roſchd; denn dieſer ſteigerte die Bedeutung der für ſich beſtehenden Materie, indem er nicht allein ein unbeſtimmtes Vermögen, ſondern die beſtimmten Anlagen zu allen beſondern Dingen, die Keime alles Daſeins, in ihr erblickte. Eben hieraus gingen ihm die größten Schwierigkeiten hervor, wenn er nun das wiſſenſchaftliche Denken unſerer Seele erklären wollte. Und dennoch hielt er an dieſer Hypotheſe feſt. Fragen wir, warum die Arabiſchen Ariſtoteliker von ihr nicht loskommen konnten, ſo mögen wir den Grund in ihrem Gegenſatze gegen die Motakhallim entdecken. Einer Schöpfungslehre, welche kein anderes Geſetz als die Willkür Gottes anerkennt, ſich entgegenzuſetzen lag Grund genug vor. Mit ihr konnte eine Philoſophie ſich nicht vertragen, welche den Geſetzen der Natur nachzugehen zu ihrer hauptſächlichſten Aufgabe ſich gemacht hatte. Zwiſchen dieſen beiden äußerſten Annahmen, der willkürlichen Schöpfung Gottes und der natürlichen Entſtehung aller Dinge aus der Materie durch die bildende Kraft des Himmels, hat die Arabiſche Philoſophie, ſoviel wir wiſſen, keinen mittlern Weg zu finden gewußt. Gegen jenes Extrem mochte es immer

noch nöthig ſein, daß auch dieſes nicht aufgegeben würde. Im Intereſſe eines wiſſenſchaftlichen, d. h. eines geſetzmäßigen Denkens hielten es die Ariſtoteliker feſt, aber auch beſonders im Intereſſe der Naturwiſſenſchaft. Damit waren ſie auch an die Überlieferungen der Griechen gewieſen. Ihre Logik und Metaphyſik, ihr aſtronomiſches Syſtem, welches ihnen zur Vermittlung zwiſchen Gott und den irdiſchen Dingen dienen ſollte, ihre Lehren von der Seele und vom vernünftigen, wie vom thieriſchen Leben, ihre Medicin und Mathematik gingen auf ſie über. Wir wollen nicht ſagen, daß die Araber in dieſen Wiſſenſchaften ohne alle Selbſtändigkeit, ohne alle Erfindung geweſen wären, aber unſtreitig iſt es, daß ſie dieſelben nicht aus ihren erſten Beweggründen heraus bewältigt haben, und eben erſt von dieſen aus ergriffen geben ſie ihre Anregungen an die freie philoſophiſche Erfindung ab. Es waren daher auch nur Fragmente der alten Wiſſenſchaft, welche von ihnen in ihre orientaliſche Denkweiſe herübergetragen werden konnten, hie und da von ihnen weitergefördert, aber ohne den belebenden Geiſt, welcher alles zu einem organiſchen Ganzen hätte ſtimmen können. Was um ſolche Elemente zu verknüpfen geſchehen konnte, mußte auf eine künſtliche Anordnung ſich beſchränken, wie Ibn Roſchd ſie zu geben nicht ohne Glück verſuchte.

Maſſen, ſo umfaſſend wie die Arabiſche Philoſophie, beſonders wenn ſie als abgeſchloſſene Entwicklungen erſcheinen, wie dieſe, ziehen unſern Blick unwiderſtehlich auf das Ganze der Geſchichte hin. Wir müſſen uns fragen, was ſie für dieſe bedeuten, warum ſie in ihm

eingetreten sind. Noch stärker wird die Aufforderung eine solche Frage über das Geschick der Zeiten zu wagen, wenn wir uns nicht verhehlen können, daß in spätern Massen der Geschichte eine wesentliche Entwicklung des Geistes nicht mehr in derselben Lebensfrische sich bewegt, mit welcher sie früher betrieben wurde. So ist es mit der Arabischen Philosophie, wenn sie mit der Griechischen verglichen wird. Wir vermögen dies nur daraus zu erklären, daß der Lauf der Zeiten eine Spaltung des wissenschaftlichen Lebens mit sich geführt hatte, so daß Glieder, welche nur in gemeinsamem Leben ein frisches Gedeihen haben konnten, gewaltsam auseinander gerissen worden. In einer solchen Spaltung pflanzte die Griechische Wissenschaft sich fort, als ein Theil derselben dem Orient, der andere dem Occident zugefallen war. Wie mislich auch solche Unterscheidungen sind, weil sie die Fülle des Lebens nie genug sondern werden, so glauben wir doch sagen zu dürfen, daß zunächst der christlichen Wissenschaft vorherschend die ethische Seite, der Arabischen die physische Seite der Weltansicht zu entwickeln zugefallen war. Daher finden wir bei den Christen die Herschaft der Kirche über den Staat, bei den Muhammedanern die Herschaft des Staats über die Kirche, bei jenen Gott als Urquell der Gnade, bei diesen als allmächtig gepriesen und jenen erscheint der Mensch als frei, diesen als Sklav des Geschicks.

Wir meinen nun, daß die Arabische Philosophie mit der Griechischen an Ursprünglichkeit und Fülle der Gedanken, an Frische und Regsamkeit des Lebens nicht verglichen werden kann, daß aber doch die Vergleichung

nicht in aller Rückſicht ungünſtig für ſie ausfällt. Suchen wir die Griechiſche Philoſophie in der vollen Kraft ihres Lebens beim Platon und Ariſtoteles auf, von welchen auch die Araber den größten Theil ihrer Überlieferungen entnahmen, ſo finden wir, daß ſie noch immer viel zu viel von dem künſtleriſchen, plaſtiſchen Geiſte an ſich trug, welcher einen der entſcheidendſten Charakterzüge des Griechiſchen Weſens bildet, um nicht einer Reinigung von mancherlei ihr anklebenden ſinnlichen Vorſtellungsweiſen zu bedürfen. Wir erblicken es in jenen unbeſtimmten Ausdrücken der Ideen, der Muſterbilder, der Formen, mit welchen man das Überſinnliche bezeichnen wollte; wir erkennen es in jenem unſichern Schwanken zwiſchen einem oder zwei Principien, welches wenigſtens den weltlichen Dingen nicht geſtatten wollte volles Zeugniß von der Herligkeit Gottes abzulegen, daran daß dieſe Lehren ſo bald dem ſtoiſchen Syſteme erliegen konnten, welches nur darin einen Vorzug vor ihnen hatte, daß es ohne Schwanken ein Princip wiederherſtellte, aber auch den Unterſchied zwiſchen Überſinnlichem und Sinnlichem wieder aufhob. Als nun ſpäter beim Abſterben des Griechiſchen Geiſtes die Neu-Platoniker, deren Lehren einen bedeutenden Einfluß auf die Arabiſchen Ariſtoteliker ausübten, den Gedanken des Überſinnlichen wieder zu reinigen bemüht waren, zugleich die Einheit des Princips hervorhebend, ergab ſich ihnen dies doch nur in einem myſtiſchen Enthuſiasmus, welcher über die Bedingungen unſerer Wiſſenſchaft und über die Wahrheit der Welt und ihrer phyſiſchen Ordnung faſt ganz hinwegſah. Eben hierin unterſcheidet ſich von

ihnen die Lehre der Arabiſchen Ariſtoteliker von ihrem erſten Beginn an. Schon El-Farabi betrachtete die Aſtronomie der Griechen als einen weſentlichen Beſtandtheil des Emanationsſyſtems und verknüpfte die logiſchen Lehren von der Entwicklung unſerer Wiſſenſchaft, anhebend von den Sinnen bis zur reinen Einſicht in die Gründe der Erſcheinungen, mit der Forderung der Vernunft einer reinen Anſchauung der Wahrheit theilhaftig zu werden. Von dieſen Anfängen aus entwickelte ſich nun eine Lehre, welche in gleicher Weiſe der Logik und Metaphyſik wie der Phyſik zugewandt war. Für die allgemeine Anſicht ſtand feſt, daß alle Wirklichkeit der Dinge von einem höchſten Principe, von Gott, ausgehe, aber nur durch vermittelnde Ausflüſſe von oben herab bis zu den niedrigſten Gegenden der Welt dringe, ſo eine Welt in lückenloſer Verkettung alles Daſeins bildend, daß aber auch der menſchliche Geiſt, obwohl den niedern Gebieten der Welt angehörig durch Sinn und Verſtand dem Höhern ſich zuwenden und zur reinen Einſicht des Überſinnlichen gelangen könne. Das Beſtreben dieſer Lehre jedoch die Wahrheit der Welt und ihrer phyſiſchen Erſcheinungen anzuerkennen führte den Dualismus wieder zurück. Und in ihm lag die Aufforderung das, was der Materie angehört, von den Werken des formenden Princips genauer zu unterſcheiden, als es den frühern Syſtemen der Philoſophie gelungen war. Hieraus, verbunden mit dem Beſtreben auch die höchſten Entwicklungen des Denkens in Verbindung mit den ſinnlichen Thätigkeiten des thieriſchen Lebens, ſo wie überhaupt alles im Himmel und auf der Erde in Zuſammenhang zu

finden, gingen die bedeutendſten Beſtrebungen und Leiſtungen der Arabiſchen Ariſtoteliker hervor. Wir zählen zu dieſen die Unterſuchungen über den Zuſammenhang der ſinnlichen Vorſtellungen mit den Thätigkeiten des Gehirns und untereinander, die Ausführungen über den Unterſchied zwiſchen ſinnlichem Vorſtellen und Erkennen des Verſtandes, wobei beſonders das Gewicht hervorleuchtet, welches auf die reflexive Thätigkeit des Verſtandes und auf den Unterſchied zwiſchen ſinnlichen und intelligibeln Formen und Arten gelegt wurde, über den Einfluß des ganzen Weltzuſammenhangs auf unſer Erkennen, endlich die Unterſuchungen über Materie und Form, in welchen ſich als Ergebniß immer deutlicher herausſtellt, nicht allein, daß allen weltlichen Dingen ein Antheil an der Materie im weiteſten Sinne des Wortes zukomme, ſondern auch, daß die Formen, welche an ihr wirklich werden ſollen, nicht nur äußerlich ihr ankommen, ſondern innerlich aus ihr heraus entwickelt werden müſſen. Es verſteht ſich, daß von allen dieſen Leiſtungen abgezogen werden muß, was als Irrthum mit ihnen verbunden blieb, weil ſie mit der falſchen Vorausſetzung des Dualismus verbunden waren. Aber auch das hat man ihnen anzurechnen, daß ſie durch ihren Verſuch den Dualismus mit den idealen Anforderungen an das menſchliche Erkennen zu vereinigen die Unhaltbarkeit des erſtern deutlicher in das Licht ſetzten. Es ſtammen hieraus die phantaſtiſchen Vorſtellungen von dem prophetiſchen Enthuſiasmus, welche bei den Arabern oft noch ganz jenen altertümlichen Anſichten von einer göttlichen Manie, von einer Naturbegeiſterung der Seher und Dichter gleichen

und welche nur dadurch ſich zu behaupten wußte, daß man den leidenden und den thätigen Verſtand an verſchiedene Subjecte zu vertheilen ſich entſchloß, das Erkennen des Menſchen aber nur als ein eingegoſſenes Verſtändniß betrachtete. Hierin ſpricht ſich am ſtärkſten die Übermacht des Geſchicks, die Herſchaft der phyſiſchen Anſicht der Dinge aus, indem auch die logiſchen Thätigkeiten nur wie ein Naturproceß gedacht werden, eine Lehre, welcher die muhammedaniſche Religion nur zu wenig Widerſtand entgegenſetzen konnte. In ihr verkündet ſich der volle Gegenſatz zwiſchen der chriſtlichen und der Arabiſchen Philoſophie.

Aus der letztern iſt uns viel Aberglaube gefloſſen oder doch beſtätigt worden, Aſtrologie, Alchimie, die Lehre vom eingegoſſenen Verſtande; wer aber weiß, daß ein folgerichtig durchgeführter Irrthum die Wiſſenſchaft mehr fördert, als ein verworrenes Schwanken, der wird deswegen den Einfluß der Araber auf unſere Philoſophie nicht ſchelten. Wenn es uns gelungen ſein ſollte nachzuweiſen, daß die Araber in einigen Punkten weiter und richtiger ſahen, als die Griechen, ſo wird er auch von dieſer Seite Förderungen unſerer Wiſſenſchaft erwarten. Eben dadurch haben ſich die Europäiſchen Völker ausgezeichnet, daß ſie für Wiſſenſchaften und Künſte der Fremden eine rege Empfänglichkeit hatten und in ihre Denkweiſe bald mit mehr, bald mit weniger Glück ſich zu verſetzen wußten. Wir müſſen hoffen, daß es ihnen auch nicht übel ausgeſchlagen ſein werde, als ſie dies im Mittelalter mit der Arabiſchen Philoſophie verſuchten. In der That dürfte man ſagen, hiervon hätte der Sieg über ihre eigene Einſeitigkeit abgehangen.

Von den Arabern kam die Philoſophie auch auf die Juden, unter welchen im 12. Jahrhundert beſonders Moſes Maimonides einen großen Ruhm ſich erwarb. Über die Geſchichte dieſer Jüdiſchen Philoſophie ſind wir aber zu wenig unterrichtet, als daß wir ein entſcheidendes Urtheil über ſie uns anmaßen dürften. Von Kennern ihrer Literatur iſt in neuern Zeiten behauptet worden, daß eine ſelbſtändige Philoſophie in ihr nicht zu finden ſei. Auch wüßten wir nichts anzugeben, was von daher in die Unterſuchungen der Theologen des 13. Jahrh. gekommen ſein könnte.

Zwölftes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Dritter Abſchnitt.

Die ausführlichen Syſteme der chriſtlichen Theologie.

Erſtes Kapitel.

Albert der Große.

Nachdem zu Anfange des 13. Jahrh. die Schriften des Ariſtoteles und der Arabiſchen Ariſtoteliker bekannt geworden waren, riſſen die weiten Ausſichten, welche ſie eröffneten, die allgemeine Aufmerkſamkeit an ſich. Man wird es begreiflich finden, daß die Fremdartigkeit ihrer Lehren anfangs manche Verwirrung anrichtete, daß dadurch das Mißtrauen gegen dieſe neuen Autoritäten genährt wurde und eine Partei derer, welche jeder Neuerung abhold ſind, daran denken konnte die Verbreitung jener Schriften mit Gewalt zu verhindern. Dieſer Widerſtand dauerte jedoch nur kurze Zeit. Wir finden, daß noch kein Menſchenalter verſtrichen war, bis die Ariſtoteliſche und Arabiſche Philoſophie in der Theologie ſich feſtgeſetzt hatte, obgleich man ihre Abweichungen von der Kirchenlehre ſehr gut kannte und misbilligte. Der Engländer Alexander von Hales, welcher ſchon 1222 in Paris ein berühmter Lehrer war, wird als der erſte genannt, welcher den Ariſtoteles und Avicenna für die chriſtliche Theologie gebrauchte, ſo wie er wahrſcheinlich

auch der erſte iſt, welcher die Sentenzen des Lombarden mit Erklärungen verſah [1]). Man hat ihn deswegen, und weil er für und wider ſeine Sätze entgegengeſetzte Meinungen zuſammenſtellte, den erſten Scholaſtiker genannt [2]). Seine Summe der Theologie, welche ſeine Erklärung zum Lombarden enthält, nach dem Wunſche eines Pabſtes unternommen und vollendet, gewann ein ausgezeichnetes Anſehn, obwohl ſie wenig Selbſtändigkeit des Urtheils verräth und als eine Sammlung, welche erſt nach Alexanders Tode vollendet wurde, in philoſophiſcher und geſchichtlicher Rückſicht nur eine untergeordnete Bedeutung hat [3]). Faſt um dieſelbe Zeit nahm auch Wilhelm von Auvergne, ſeit 1228 Biſchof von Paris, früher ein berühmter Lehrer der Pariſer Univerſität, Rückſicht auf die Lehren des Ariſtoteles, Alfarabi, Avicenna, Algazel und Averroes, mehr um ſie zu widerlegen, als um ſie zur Unterſtützung ſeiner theologiſchen und kosmologiſchen Lehren zu benutzen. Sein Werk über das Weltall ſchließt ſich mehr den ältern Unterſuchungen dieſer Art, als den Forſchungen an, welche dem 13. Jahrh. eine neue Richtung in der Philoſophie gaben. In einem noch viel wei-

1) Wenigſtens hat man keine gedruckte Erklärung des Lombarden, welche der ſeinigen der Zeit nach voranginge; ſonſt wird auch Peter von Poitiers für den erſten Sententiarier gehalten, aber nicht mit Sicherheit. S. Schröckh's Kirchengeſch. XXIX S. 8 ff., wo ein Auszug aus Alexander's Commentar zu finden iſt.

2) Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. IV S. 339.

3) Alexander ſt. 1245; ſeine Schüler arbeiteten weiter und 1252 wurde die Summe herausgegeben. S. über ſ. Leben Hist. lit. de la France XVIII p. 312 sqq. Auch Commentare über die Metaphyſik und de anima des Ariſtoteles ſind ihm zugeſchrieben worden, doch beſtritten.

teren Umfange benutzte Vincent von Beauvais die Araber für das große encyklopädiſche Werk, welches er in Auftrag Ludwig's des Heiligen und ſeiner Ordensbrüder aus allen ihm bekannten Schriftſtellern zuſammentrug. Dieſe Arbeit fällt freilich erſt in die Mitte des 13. Jahrh., ſetzt aber voraus, daß ſchon vor dieſer Zeit die Ariſtoteliſche und Arabiſche Lehre unter die Philoſophen eingedrungen war; denn jetzt waren auch die Nicht-Philoſophen genöthigt auf ſie einzugehn. Obgleich Vincent den Ariſtoteles nicht geleſen hatte und ſeiner ganzen Bildung nach kein Verehrer philoſophiſcher Unterſuchungen war, glaubte er doch Auszüge aus dem Ariſtoteles nicht entbehren zu können und bediente ſich deswegen der Hülfe Anderer um ſein Werk durch dieſelben zu vervollſtändigen [1]).

Es mußte jedoch eine geraume Zeit vergehen, ehe man in das Verſtändniß des Ariſtoteles und ſeiner Arabiſchen Ausleger ſich hineinarbeiten konnte. Erſt durch den beharrlichen Fleiß Albert's, dem die Verehrung ſeiner Zeit den Namen des Großen beilegte, gelang dies.

Albert wurde im Jahre 1193 zu Lauingen in Schwaben geboren, aus dem Stamm der Grafen von Bollſtädt. In Padua finden wir ihn in ſeiner Jugend mit den Wiſſenſchaften beſchäftigt; bald darauf trat er in den Dominicanerorden und lehrte lange Zeit zu Köln, um das Jahr 1248 auch einige Zeit zu Paris, von wo er aber bald wieder nach Köln zurückkehrte. In ſeinem Orden lebte er nach ſtrenger Regel, mehr der Wiſſenſchaft als

1) Schloſſer Vincent von Beauvais. II S. 203.

dem praktiſchen Leben zugewendet, obgleich er zu den Würden des Ordens aufſtieg und zu manchen Geſchäften gebraucht wurde. Pabſt Alexander IV., von welchem er nach Rom berufen und in hohen Ehren gehalten wurde, ernannte ihn zum Biſchof von Regensburg und Albert nahm dieſe Würde im J. 1260 an gegen die Vorſtellungen, welche ihm der General ſeines Ordens machte, verwaltete ſie mit Geſchick, legte ſie aber doch nach wenigen Jahren wieder nieder und kehrte in ſein Kloſter zu Köln zu ſeinem frühern Lehramte zurück. Hier ſtarb er in hohem Alter 1280 [1]).

Der Fleiß Albert's des Großen iſt den ſpätern Zeiten zu groß geweſen. Die Werke, welche er hinterlaſſen hat, ſind zu zahlreich und von zu großer Mannigfaltigkeit, als daß jemand gewagt hätte ſie durchzuarbeiten und ihren Werth für die Literatur und die Geſchichte der Wiſſenſchaften abzuſchätzen. Nachdem man von der Maſſe der Werke, welche ſeinen Namen tragen, mehr als hundert Schriften als unecht oder nicht hinlänglich beglaubigt abgeſondert hat, ſind noch mehr als eben ſo viele geſammelt worden, welche man für echt hielt, ohne doch für alle die Zuſtimmung der Gelehrten erhalten zu können [2]).

1) Man erzählt, daß er mehrere Jahre vor ſeinem Tode das Gedächtniß verloren und auch in ſeiner Jugend wenig Verſtand gezeigt habe, dann plötzlich erleuchtet worden ſei. Dies ſind Erzählungen im Geſchmack des Mittelalters, welche von andern Philoſophen in ähnlicher Weiſe in Umlauf ſind. Eine andere Erzählung giebt an, daß er noch 1277 die Lehre des Thomas von Aquino zu Paris vertheidigte, ſo wie mehrere Angaben von der genauen Freundſchaft beider Männer ſprechen.

2) Die Ausgabe ſeiner Werke von Jammy (Lugd. 1651), welche ich citire, füllt 21 Folianten.

Eines ſolchen Fleißes bedurfte es, um in das mächtige Gebäude des Ariſtoteliſchen Syſtems einzudringen, dazu auch die Lehren ſeiner Ausleger, wie ſie haufenweiſe dieſem Zeitalter herbeiſtrömten, und wenigſtens mittelbar [1]) auch die ganze übrige Philoſophie der Vorzeit ſich anzueignen, ohne dennoch von dieſen Maſſen der Überlieferung ſich überwältigen zu laſſen. Die Erklärungen, welche Albert auch zu den heiligen Schriften, zum Petrus Lombardus ſchrieb, ſeine Summe der Theologie, ſeine erbaulichen Schriften könnten vielleicht dieſer großen Aufgabe ſeines Lebens fremd ſcheinen, aber ſie geben Zeugniß von dem Geiſte, in welchem er die Überlieferung der alten Philoſophie auszuhalten vermochte, ohne ſich von ihr fortreißen zu laſſen. Es kam nicht bloß darauf an die Philoſophie des Ariſtoteles zu kennen und abzuſchätzen, ſondern der größere Theil der Arbeit beſtand darin ſie in den Gedankenkreis einzuführen, welcher ſie in der abendländiſchen Chriſtenheit erwartete. Das hat Albert der Große gethan; ihm iſt die Ariſtoteliſche Philoſophie keine fremdartige Überlieferung; er weiß, was von ihr gebraucht werden kann, was zu verwerfen iſt. Eben ſo ſtellt er ſich den Arabiſchen Ariſtotelikern und dem Platon gegenüber. Wir müſſen uns geſtehn, daß er eine Aufgabe gelöſt hat, deren Löſung man kaum von einem Men-

1) Nicht allein mittelbar, denn es wurden um dieſe Zeit wahrſcheinlich aus Arabiſchen Überſetzungen, auch andere als die Ariſtoteliſchen Schriften bekannt. Albert kennt die Schriften der Griech. Ärzte und Mathematiker, Schriften des Platon, z. B. den Phädon, des Plotin, aber auch des Trismegiſtos.

ſchen erwarten möchte. Alle ſpätere Philoſophie des Mittelalters ruht auf ſeinen Erfolgen.

Nur muß man nicht erwarten, daß der Unterricht, welchen er aus ſeinen neuen Autoritäten zog, ohne Verwirrungen abgegangen wäre. Der hiſtoriſche Stoff, den er zu bewältigen hatte, verſchwimmt faſt überall, wo er ihn zu faſſen ſucht, in eine ſagenhafte Überlieferung. Recht deutlich wird man ſich dies machen können, wenn man ſeine Kenntniß der Griechiſchen Philoſophie mit dem vergleicht, was Johannes von Salisbury von ihr wußte. Albert hat zwar eine größere Maſſe der Überlieferungen über die alte Philoſophie vor ſich; aber er folgt ſehr unſichern Angaben. Wenn Johannes aus der Lateiniſchen Literatur berichtet, ſo treffen ſeine Bemerkungen zwar weniger den Kern der Sache, halten ſich aber doch näher an die äußere Geſchichte. Selbſt Ariſtoteles, durch ſchlechte Überſetzungen, meiſtens aus dem Arabiſchen hindurchgegangen, wird ihm eine Quelle von Irthümern [1]). Albert ſah das Übel wohl im Allgemeinen ein, wußte ihm aber nicht abzuhelfen. Man könnte fragen, was ihm unter ſo ungünſtigen Umſtänden nun doch gelingen konnte. Wir dürfen es nicht zu gering anſchlagen. Die entferntern Gegenden der alten Philoſophie blieben dem 13. Jahrh. freilich im Dunkel liegen, ja wurden durch verfälſchende Überlieferung nur noch mehr verdunkelt; aber die Lehren

1) Lächerlich ſind die Verdrehungen der Namen alter Philoſophen, welche man bei ihm findet. Z. B. Alkmäon der Krotoniat wird in Halkamian oder Altirnemon von Korinth verwandelt, Xenophanes von Kolophon heißt philosophus Moloconensis de Casumati. Viele Beiſpiele der Art ſ. b. Jourdain S. 293.

der Philoſophen, welche in ihren eigenen Schriften geleſen werden konnten, beſonders des Ariſtoteles und der Arabiſchen Ariſtoteliker, treten doch in kenntlichen Zügen hervor und zur Beſchämung ſpäterer Jahrhunderte, welche auf die Scholaſtiker mit Verachtung herabſahen, wird man geſtehn müſſen, daß im 13. Jahrh. die Ariſtoteliſche Philoſophie zwar nicht ohne Vorurtheile, aber doch beſſer erkannt wurde, als noch in unſerm Jahrhundert.

Zur Zeit Alberts war jedoch das Studium des Ariſtoteles noch im Beginn. Von vielen Schriften desſelben beſaß er nur Arabiſch-Lateiniſche, für andere konnte er auch Griechiſch-Lateiniſche Überſetzungen benutzen [1]). In Fällen, wo ihm mehrere Überſetzungen derſelben Schrift vorlagen, hat er die Vergleichung nicht verabſäumt. Es wird ihm das Lob gegeben, daß kein Scholaſtiker ſo ſorgſam als er alles ſammelte, was zur Erklärung des dunkeln Textes dienen konnte [2]). Faſt alle Schriften des Ariſtoteles erklärte er in ſeiner Weiſe ohne ſich wörtlich an den Text anzuſchließen, umſchreibend und ſeine eigenen Bemerkungen, oft weitläuftige Abſchweifungen hinzufügend, welche er ausdrücklich von ſeinen Umſchreibungen abſonderte.

Man wird hieraus erkennen, daß er einen doppelten Zweck hatte, theils den Ariſtoteles zu erklären, theils ihn für die Bedürfniſſe ſeiner Zeit zuzurichten. Dieſem letzten Zwecke diente es, daß er bedeutende Theile zu den Schriften des Ariſtoteles zuſetzte, in der Anſicht, daß ſie zu der

1) Jourdain S. 281 ff.
2) Ebend. S. 316.

Encyklopädie der Wiſſenſchaften gehörten, welche Ariſtoteles zu entwerfen beabſichtigt habe und welche er nach den Bedürfniſſen ſeiner Zeit wiederherſtellen wollte. Es iſt nicht ohne Intereſſe, nicht ohne charakteriſtiſche Züge für ihn und ſeine Zeit, wie er dabei verfahren iſt. Einiges hat er ganz übergangen, wie die Rhetorik und die Poetik, obgleich Averroes dieſe Schriften erklärt hatte. Von dieſen Dingen hatte der Geſchmack der Schule ſich zurückgezogen. Einen ähnlichen Grund mag es haben, daß er die Politik des Ariſtoteles, entweder gar nicht oder doch erſt ſpät und gegen ſeine ſonſtige Weiſe nur an die Worte des Ariſtoteles ſich haltend mit einer Erklärung verſah [1]). Auch die Metaphyſik des Ariſtoteles hat er nicht in ſeiner gewöhnlichen Weiſe bearbeitet. Er hält ſich dabei ſtreng an die Lehren des Ariſtoteles und will vom Seinigen nichts hinzuſetzen. Unſtreitig fühlte er das Gewicht dieſes Werkes, fand aber auch in ihm zu vielerlei, was ſeinen chriſtlichen Überzeugungen widerſprach, und zugleich einen zu engen Zuſammenhang der Grundſätze, als daß er durch ſeine gewöhnlichen Einſchaltungen ſich zu helfen gewußt hätte. Er ſetzte dieſem Syſtem daher ſein Syſtem der Theologie zur Seite. Ganz anders verfährt er mit den phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles. In dieſem Gebiete hat der Meiſter der Natur ſein volles Vertrauen. Unter ſeiner Führung ſucht er aber auch die Kenntniß der Natur zu erweitern. Es iſt bekannt, wie ſein Fleiß in dieſen Unterſuchungen ihm

1) Ebend. S. 326 f. Jourdain bezweifelt die Echtheit des Commentars, doch ohne zu entſcheiden.

den Ruf eines Zauberers zugezogen hat. Schriften der geheimen Kunſt führen ſeinen Namen. So wie er von Aberglauben ſelbſt nicht frei geſprochen werden kann, ſo hat auch der Aberglaube um ſeine phyſiſchen Kenntniſſe einen täuſchenden Glanz verbreitet. Aber nachdem ihn ſorgfältigere Unterſuchung zerſtreut hat, iſt noch immer genug zurückgeblieben um in ihm einen Mann zu erkennen, welcher durch Fleiß und Selbſtſtändigkeit der Forſchung für ſeine Zeit in der Geſchichte der Naturwiſſenſchaften einen ausgezeichneten Rang behauptet. Wenn man die allmälige Erweiterung der Erdkunde verfolgen will, ſo hat man in ſeinen Schriften nachzuſuchen; zu dem naturgeſchichtlichen Werke des Ariſtoteles ſetzte er ſechs ihm eigene Bücher zu [1]), und überdies eine eigene Schrift über die Mineralien, in welcher er ſich auf ſeine eigenen Unterſuchungen an Ort und Stelle beruft [2]). In ähnlicher Weiſe findet man in allen Theilen der Naturwiſſenſchaft ſeine Forſchungen erwähnt. Fügt man nun hinzu, daß er darüber die dialektiſchen Unterſuchungen und ſein Syſtem der Theologie keineswegs vernachläſſigte, ſo wird man den umfaſſenden Geiſt des Mannes zu würdigen wiſſen. In dieſer Rückſicht iſt ihm kein Scholaſtiker gleich zu ſetzen. Thomas von Aquino und Duns Scotus haben ſein theologiſches Syſtem in Schatten geſtellt, Roger Bacon hat ihn vielleicht in ſcharfſinniger Erforſchung der Natur vermittelſt der Mathematik übertroffen; aber alle dieſe Männer benutzten ſeine Vorarbei-

1) Ebend. S. 301 ff.
2) Ebend. S. 206 f.

ten und keiner von ihnen hat beide Seiten der Forschung so zusammenzuhalten gewußt, wie er.

Seine Verdienste um die Wissenschaften vollständig abzuschätzen müssen wir andern überlassen. Unsere Aufmerksamkeit ziehen hauptsächlich seine Arbeiten für die Ausbildung des philosophisch-theologischen Systems auf sich. Bei der Untersuchung derselben überwältigt uns allerdings nicht selten die Masse des Stoffs, welchen er von allen Seiten herbeizieht, und die Menge der Autoritäten, welche er berücksichtigen zu müssen glaubt. Aber durch diese Mannigfaltigkeit der Dinge, welche uns überladen, bricht doch sehr häufig der gesunde Sinn und das gereifte Urtheil des Mannes sich Bahn und weiß leitende Grundsätze aufzufinden, welche stracks auf das Ziel vordringen und große Massen der Untersuchung zusammenfassen und erleuchten. Auch in dieser Rücksicht zeichnet er sich vor seinen Nachfolgern aus, bei welchen die Einzelheiten der Lehre stärker hervortreten und mit den allgemeinen Grundsätzen fast auf gleichen Boden sich stellen. In der Ausführung des Einzelnen ist er ihnen aber nicht gleich zu setzen. Die Elemente, welche man in seiner Lehre unterscheiden kann, die Aristotelische Philosophie, mit dem Weltsysteme, wie es die Araber sich vorstellig gemacht hatten, und die Lehren der katholischen Kirche, treten bei ihm noch in einer Weise zusammen, daß man ihren verschiedenen Ursprung wohl bemerken kann. Da ist auch alles Schwanken zwischen der katholischen Lehrweise und den Grundsätzen der Philosophie noch nicht verschwunden. Nicht allein, wie schon früher erwähnt, in seiner Erklärung der Aristotelischen Metaphysik, sondern auch an an-

dern Orten [1]) giebt er zu erkennen, er wolle hier nur die Meinung der Peripatetiker wiedergeben; wie dieſelbe mit der katholiſchen Lehre ausgeglichen werden könne, läßt er dahin geſtellt ſein. Doch iſt deswegen ſeine wahre Anhänglichkeit an den katholiſchen Glauben nicht zu bezweifeln; er unterſcheidet nur zwei Geſchäfte, welche er betreibt, die peripatetiſche Philoſophie und das Syſtem der Theologie. Daß die erſtere in vielen Punkten die Wahrheit nicht habe finden können; daran zweifelt er nicht; nur der chriſtliche Glaube hat die volle Wahrheit gebracht. Man hat ihn den Affen des Ariſtoteles genannt, mit großem Unrecht; denn er kennt die Schwächen des Ariſtoteliſchen Syſtems in den Hauptſachen ſehr wohl, wenn er auch einiges in ihm auf das Mildeſte zu deuten ſucht, daß es nicht in einem zu grellen Widerſpruch gegen die katholiſche Lehre erſcheine, ſo widerſpricht er ihm doch ohne Bedenken, wo die entſcheidenden Punkte eintreten, nur in weniger deutlichen Zügen der Lehre nicht allein beim Ariſtoteles, ſondern auch bei andern Überlieferungen treten ſeine Schwankungen heraus. Eben in ſolchen entſcheidenden Punkten nimmt er auch wohl die Partei des Platon gegen den Ariſtoteles, und man kann hieran, wie überhaupt an der Haltung ſeiner Lehre ſehr gut bemerken, wie der Übergang von dem Platonismus des 12. zum Ariſtotelismus des 13. Jahrh. doch keineswegs ſo ſchroff war, daß die Lehren des erſtern nicht noch auf die ſpätere Zeit herübergenommen worden wären [2]).

1) Z. B. de caus. et proc. un. II tr. I, 2 p. 565 a.

2) Zu der folgenden Darſtellung ſeiner philoſophiſchen Lehren habe ich hauptſächlich ſeine summa theologiae, ſeine summa de

Ein ähnliches Verhältniß hat seine Philosophie auch zu den frühern theologischen Lehren. Er sucht an dieselben anzuknüpfen, wie schon sein Commentar zum Lombarden zeigt, nicht weniger seine theologische Summe, welche einen sehr ähnlichen Weg wie die Sentenzen einschlägt. Die ethische Richtung liegt daher auch in seiner Theologie offen vor. Nur mit größerm Bewußtsein als der Lombarde verfolgt er sie, indem er gleich zu Anfang die Fragen aufwirft [1]), ob die Theologie eine Wissenschaft sei und welcher Art der Wissenschaft sie angehöre, und sich dafür entscheidet, daß sie eine praktische Wissenschaft sei, welche es auf die Seligkeit des Menschen abgesehn habe [2]). Es stört ihn in dieser Entscheidung nicht, daß Gott als Subject [3]) der Theologie angesehn werden könnte; denn er faßt den Begriff der Theologie ganz ent-

---

creaturis und seine philosophia pauperum durchgesehen. Die Echtheit der letztern Schrift ist angefochten worden; sie könnte wohl ein Auszug sein, doch gehört der Inhalt dem Albertus unstreitig. Außerdem habe ich eine Reihe kleinerer Schriften gelesen, welche zum Theil zu seinen Aristotelischen Commentaren gehören und im 5. Bde. der Ausgabe v. Jammy stehen. Sie sind für die Beurtheilung seiner Lehre sehr wichtig, z. B. de natura et origine animae, de unitate intellectus contra Averroem, de intellectu et intelligibili, de causis et processu universitatis. Andere seiner Schriften habe ich nur stellenweise zu Rathe gezogen.

1) Schon Alexander von Hales hat diese Fragen untersucht; von ihm sind sie auf alle Sententiarier übergegangen.

2) Summa theol. I tr. I qu. 4 membr. 3.

3) Der Ausdruck Subject, wo wir jetzt Object zu sagen pflegen, kommt auch schon früher, namentlich bei Alexander von Hales vor; er ist aus Lateinischen Übersetzungen der Griechischen und Arabischen Philosophen geflossen. So finde ich ihn in der Übersetzung des Algazel von Dominicus Gondisalvus phil. I, 1.

ſchieden in Beziehung auf den Glauben; ſie iſt ihm nicht Wiſſenſchaft von Gott, ſondern von den Dingen, welche der Frömmigkeit dienen und daher zu unſerm Heil uns führen [1]). Noch weniger ſtört es ihn, daß die Theologie auf Glauben beruht, denn abgeſehn davon, daß ſie eben deswegen ſicherer iſt als jede andere Wiſſenſchaft, weil ſie eine göttliche Inſpiration und nicht menſchliche Meinung zu ihrer Grundlage hat, iſt auch dies die Weiſe aller menſchlichen Wiſſenſchaft, daß ſie nicht von den Urſachen zu den Wirkungen fortſchreitet, wie die Natur, ſondern von den ſpätern Wirkungen aus (ex posterioribus) die frühern Urſachen zu erreichen ſucht. Der Glaube nemlich iſt eine Wirkung Gottes in uns; er gehört den Gaben Gottes an, welche ſein Wirken in uns bezeugen, und nur von dieſen Erfahrungen aus kann die vernünftige Seele zu der Erkenntniß deſſen gelangen, was höher iſt als ſie ſelbſt, indem ſie vom Glauben zum Verſtändniß vorzudringen ſtrebt [2]).

---

1) Ib. qu. 2. Theologia est scientia de his, quae ad salutem pertinent; pietas enim conducit ad salutem. Cf. ib. qu. 3 membr. 1.

2) Ib. qu. 5 m. 3 p. 15 a. Licet ratio non possit in primam veritatem eo, quod super ipsam, ex prioribus simpliciter, facit tamen persuasionem ex posterioribus, quae priora sunt quoad nos. — — Licet fidei innitatur ut principiorum, tamen et ipsa fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Dies ſchließt ſich ganz an den Anſelmus an (quaest. 5 m. 2.). Der Glaube iſt das Mittel zur theologiſchen Erkenntniß in via, für den viator, d. h. im zeitlichen Leben. Ib. tr. III qu. 15 m. 3 a. 1 p. 57 b sqq. Eine höhere Erkenntniß gewährt die Anſchauung, per gustum oder raptum, der Glaube aber wieder eine höhere Erkenntniß als die ratio naturalis. Ib. art. 2 p. 59 b sq.

Bei dieſer Denkweiſe kann es ihm nicht zweifelhaft ſein, daß Theologie und Philoſophie, Offenbarung und Vernunft mit einander ſtimmen müſſen. Die Offenbarung iſt ihm nur eine höhere Erfahrung, eine Erfahrung der Gnade, und die Theologie bildet ſich in derſelben Weiſe, wie alle menſchliche Wiſſenſchaft nach dem Ariſtoteles ſich bilden ſoll, ausgehend von der Erfahrung und nur die Gründe der Erfahrung aufſuchend. Wir haben ſchon früher auf dieſe Übereinſtimmung der kirchlichen Lehre vom Verhältniſſe des Glaubens zum Wiſſen mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie aufmerkſam gemacht. Erſt jetzt, nachdem man dieſe zur Führerin in den natürlichen Wiſſenſchaften gewählt hatte, kam man zu einem völligen Bewußtſein dieſer Übereinſtimmung. Hiermit hängt nun der Vorzug zuſammen, welcher der Theologie vor der natürlichen Philoſophie gegeben wird. Die Heiligkeit des Lebens hilft zum Erkennen. Wir müſſen uns im chriſtlichen Glauben Gott zuwenden, uns reinigen, über zeitliche Beſtrebungen und Leidenſchaft uns erheben, um zur Erkenntniß deſſen zu gelangen, was über der Zeit iſt. Erſt dadurch kommen wir zum Geſchmack des Göttlichen, zu einer Erkenntniß, welche den Affect der Liebe in ſich trägt [1]). Wir werden hierin den Nachhall der Victoriner erkennen und bemerken, wie Albert in der That alle Elemente der frühern Theologie bewahrt hat. Seine ſittliche Anſicht der Dinge legt zwar auf kirchliche Übung großes Gewicht, vernachläſſigt aber darüber doch keines-

1 Ib. tr. I qu. 4 m. 3. Intellectus affectivus. De int. et int. II, 10.

weges die fromme Beſchaulichkeit des Gemüths und zieht auch die Ergebniſſe der phyſiſchen Unterſuchungen dabei zu Rathe, weil die Natur die Grundlage des ſittlichen Lebens iſt.

Albert geht von dem Gedanken aus, daß in der vernünftigen Seele ein natürliches Verlangen iſt die erſte Urſache, Gott, zu erkennen. Dies Verlangen darf nicht vergeblich in ihr ſein und daher iſt nicht zu bezweifeln, daß wir Gott zu erkennen vermögen [1]). Nun iſt aber die Frage, ob dieſe Erkenntniß uns auf unmittelbare Weiſe zukomme oder ob wir das Daſein Gottes zu beweiſen haben. Hierbei berückſichtigt Albert zwar die Lehre des Anſelmus, daß der Begriff Gottes an und für ſich gewiß ſei; aber er entſcheidet ſich doch für das Gegentheil. Wenn es auch ſchlechthin gewiß iſt, daß Gott iſt, ſo bedürfen wir doch der Beweiſe [2]). Wir müſſen aber von der Erfahrung in aller unſerer Wiſſenſchaft ausgehn und daher haben wir auch die Beweiſe für das Daſein Gottes aus der Erfahrung zu ſchöpfen. Dieſe iſt eine doppelte, die Erfahrung durch die Gnade und die Erfahrung in natürlichem Wege, wiewohl auch die letztere im weitern Sinne, wie alles Gute, durch die Gnade Gottes uns zu Theil wird. Auch durch die natürliche Erfahrung wird Gott bewieſen, indem wir von den Wirkungen auf eine erſte Urſache ſchließen müſſen; ſogar die Spuren der Trinität können wir auf dieſem Wege finden,

1) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 31 a.

2) Ib. qu. 17.

weil ihr Bild in den natürlichen Dingen abgedrückt iſt [1]). Doch verſteht es ſich, daß dieſe Erkenntniß durch die Natur eine unvollkommnere iſt als die Erkenntniß durch die Gnade, welche durch Hülfe der ſittlichen Entwicklung gewonnen wird. Überhaupt jedoch iſt die Erkenntniß des Geſchöpfes vom Schöpfer eine unvollkommene, denn das Endliche kann nicht das Unendliche begreifen, wiewohl es auch vom Unendlichen nicht getrennt ſein kann und auch in ſeinem Erkennen mit ihm zuſammenhangen muß. Auf dieſe Weiſe löſt Albert die Einwürfe derer, welche aus dem Überſchwenglichen im Begriffe Gottes die Folgerung gezogen hatten, Gott könne nicht gedacht, nicht erkannt und nicht genannt werden. Allerdings iſt er unbegreiflich, wenn man unter dem Begreiffen ein Umfaſſen des ganzen Gegenſtandes verſteht; aber weil wir ihn nicht ganz faſſen können, darum iſt er doch nicht unſerer Erkenntniß gänzlich entrückt. Wenigſtens ein Berühren Gottes in unſern Gedanken haben wir anzunehmen, wenn wir nicht behaupten wollen, daß unſer Denken von aller Wahrheit fern iſt. Er iſt das ausſtralende Licht, welches uns erleuchtet; wenn uns der Stral ſeines Lichtes berührt, obgleich wir die ganze Kraft der erleuchtenden Sonne nicht faſſen können, ſo ſtehen wir doch mit ihm in Gemeinſchaft [2]). Dabei hält Albert aber auch den Gedanken

1) Ib. 18 m. 1. Nur bei einer erſten vollkommenen Urſache des Erkennens können wir ſtehen bleiben. De int. et int. I, 2.

2) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 31 a. Ille enim maxime intelligibilis est et omnis intellectus et intelligibilitatis causa et in omni intelligibili attingitur, sicut lumen, quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. Sicut tamen lumen secundum immensitatem, quam habet in rota solis,

feſt, daß wir Gott nur mittelbar wie die Urſache in ihren Wirkungen erkennen [1]).

Wir können nicht ſagen, daß Albert hierdurch allen Schwierigkeiten entgangen wäre. Es bedrängt ihn beſonders der Satz, daß zwiſchen Gott und den Geſchöpfen, zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen in keiner Rückſicht Gleichheit oder Ähnlichkeit ſtattfinde [2]), indem er auch den alten Satz behauptet, daß jede Erkenntniß eine Ähnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten vorausſetze; denn die Seele erkennt alles nur durch die Ähnlichkeit desſelben mit ſich [3]). Unſtreitig iſt jener Satz zu

---

et secundum immensitatem potestatis, qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu, ita nec intellectus divinus secundum excellentiam, qua excellit in se ipso, et secundum potestatem, qua illustrare potest super omnia, etiam super infinita intelligibilia, capi vel comprehendi potest ab intellectu creato. De int. II, 9 p. 260 a; de caus. et proc. un. tr. III, 6. Der Ausdruck attingere wird gewöhnlich im Gegenſatz gegen comprehendere gebraucht. Summa theol. I tr. IV qu. 18 m. 3 p. 67 b. Attingi potest intellectu, sed non comprehendi. Ib. tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 b. Comprehensio enim est contactus intellectus super terminos rei. Das attingere wird dagegen als simplex intuitus gedacht. Ein Begriff Gottes iſt daher im ſtrengen Sinn nicht möglich. Er iſt nicht Subſtanz, nicht ens, auch nicht Individuum. De int. et int. II, 1 p. 252 b. Doch iſt alles das in ihm, weil er Urſache aller dieſer Dinge iſt, wahrer als in allen Geſchaffenen. Er iſt die Idee, welche wir in allen Dingen denken, nur contrahirt, nicht vollſtändig.

1) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 b. Causa prima superior est narratione — — et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur lumine primae causae.

2) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 3 p. 3 b. Deus non univocatur cum creatura in aliquo. Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 1. Similitudo autem finiti et proprietas ad infinitum nulla est.

3) L. l.; phil. paup. V, 29.

allgemein gefaßt; doch ſchreitet Albert nicht ſogleich zu ſeiner Beſchränkung. Er will ihn, ſo möchte es ſcheinen, für ſpätere Folgerungen ſich aufſparen. Daher beſchränkt er lieber den andern Satz, indem er meint, nur die Erkenntniß des Weſens und der Urſache, warum etwas iſt, werde durch die Ähnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten vollzogen, eine verworrene Erkenntniß dagegen könne auch vermittelſt einer Vergleichung des Niedern mit dem Höhern gewonnen werden [1]). Eine ſolche verworrene Erkenntniß von Gott durch Verneinung, welche aber eine Bejahung vorausſetze, ſchreibt er uns zu, auch ohne Hülfe der Gnade, von Natur, ſo daß ſie ſelbſt den Böſen nicht fehle [2]). Wenn er aber den Guten eine höhere Erkenntniß durch Verähnlichung mit Gott vermittelſt der Gnade vorbehält [3]), ſo bemerkt man auch, daß er jenen allgemeinen Grundſatz keineswegs ohne alle Beſchränkung geltend machen will.

Warum er die Lehre von der völligen Verſchiedenheit Gottes und der weltlichen Dinge eifriger als billig behauptet, das zeigt ſich in der Schöpfungslehre. In dieſer hat er den neuen Lehrern der Zeit, dem Ariſtoteles und den Arabern, auch Ketzern, wie dem David von Dinant und deſſen Schülern, zu widerſtehen. Man wird es ihm billiger Weiſe nicht zu hoch anſchlagen dürfen, wenn er in dieſem Streite auf Sätze einen zu großen Nachdruck legt, welche nur mit vorſichtiger Beſchränkung hätten benutzt werden ſollen.

1) Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 1.
2) Ib. m. 2.
3) Ib. qu. 13 m. 6 p. 37 a sq.

Um ſo weniger möchte ihm dies zu verargen ſein, je geneigter er iſt von den Frühern zu lernen und je leichter es ihm daher auch begegnet, daß er Vorſtellungsweiſen den Eingang verſtattet, welche ſeinen Gegnern zur Waffe dienen konnten. Wir haben geſehn, daß er das Bild des ausſtralenden Lichtes liebte, um das Verhältniß zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen ſich vorſtellig zu machen. Bei ſo vielen heiligen und profanen Autoritäten, welche es gebrauchten, mochte es ihm ganz unverfänglich ſcheinen; er überſah darüber, daß es beſſer zur Emanations- als zur Schöpfungslehre paßt. Seine Lehre ſchließt nun auch den Gedanken an eine Emanation der Dinge aus Gott nicht aus. Er betrachtet Gott in Verhältniß zu den Geſchöpfen vorherſchend als den allgemeinen thätigen Verſtand (intellectus universaliter agens), eine Vorſtellungsweiſe, auf welche wir Gewicht legen müſſen, weil ſie auf der einen Seite ſeine Lehre in mehrern weſentlichen Punkten von der Denkweiſe der Arabiſchen Ariſtoteliker unterſcheidet, auf der andern Seite ihn über den abſtracten Begriff Gottes erhebt, welcher im 12. Jahrh. vorherſchend ſich geltend gemacht hatte. Aber es ſchließt ſich daran auch die Neigung zur Emanationslehre an, welche wir bei ihm finden. Er denkt ſich dieſen allgemeinen thätigen Verſtand in einem beſtändigen Ausfließen, Intelligenzen aus ſich entlaſſend [1]). Dies liegt in ſeiner Natur. Wer fragen ſollte, warum die Intelligenz über-

1) De caus. et proc. un. tr. IV, 1. Primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens.

ſtrömend ſich ausgieße, der würde nur fragen, warum ſie Intelligenz ſei [1]). Eine Wahl in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit will er daher Gott auch nicht zugeſtehn; eine ſolche kommt nur Dingen zu, welche durch verſchiedene Beweggründe beſtimmt werden; Gott bringt das Gute hervor, weil es beſſer iſt das Gute aus ſich zu entſenden, als es in ſich zurückzuhalten [2]). Daher billigt Albert auch die Lehre des Platon, daß die Formen aller Dinge ewig in Gott ſind; fügt aber doch beſchränkend hinzu, dies gelte nur von den Formen im göttlichen Geiſte, nicht von dem Daſein derſelben in dieſer ſinnlichen Welt [3]). Eben hierdurch lenkt er in die Schöpfungslehre ein. Seine Meinung iſt keineswegs, daß die Entſtehung der Dinge aus Gott eine nothwendige ſei und aus der Natur Gottes fließe; vielmehr betrachtet er die Schöpfung als einen Act ſeiner Freiheit. Gott iſt die freieſte Urſache, weil er Urſache ſeiner ſelbſt, weil er die erſte Urſache iſt; Unfreiheit kommt nur der Materie zu [4]). Wenn Albert freie und natürliche Urſachen einander entgegenſetzt, ſo zweifelt er nicht daran Gott zu den freien Urſachen zu zählen, denn die natürlichen Urſachen wirken nur in der Vorausſetzung, daß ein Anderes vorhanden ſei, eine Materie, auf welche ſie wirken; ein ſolches Andere giebt es nicht für Gott, welcher das alleinige Princip der Welt iſt.

---

1) De int. et nt. II, 2 p. 254 a. Quaerere enim, unde intelligentia — — habeat formas, quas exuberat, idem est quaerere, unde habeat intelligentia, quod est intelligentia.

2) De caus. et proc. un. tr. III, 1 p. 548 a.

3) Ib. IV, 1; Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2 p. 43 b.

4) De caus. et proc. un. tr. III, 1.

Nur Gottes Wille bringt die Welt hervor und man hat keinen andern Grund der Schöpfung zu ſuchen [1]). Aber der Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Natur gilt dem Albertus doch keineswegs als etwas, was im ſtrengſten Sinne auf Gott angewendet werden könnte, vielmehr iſt er ihm nur untergeordneter Bedeutung. Die Schöpfung iſt zwar ein Werk des Willens, ſofern ſie etwas Anderes hervorbringt, was von Gott unterſchieden werden muß, wie die Kunſt etwas außer ſich bewirkt; ſofern aber der Wille Gottes der Sache nach eins und dasſelbe mit der Natur und der Subſtanz Gottes iſt, haben wir die Schöpfung auch als ein Werk der Natur zu betrachten [2]). Man wird hierin den vollſtändigſten Ausdruck ſeiner Überzeugungen über dieſen Punkt finden. Aber freilich liegt darin auch die Schwierigkeit, daß zwei Begriffe, welche für unſer Denken unvereinbar ſcheinen, in einen Gedanken vereinigt werden ſollen.

Wir bemerken nun wohl, daß dadurch nur eine Forderung an unſern Verſtand ausgedrückt wird, welche auf das überſchwengliche Ziel unſeres Denkens hinweiſt. Warum ſie an uns geſtellt wird, das entwickelt Albert im Streit gegen die Araber und gegen den Ariſtoteles. Zuerſt beſeitigt er den Gedanken einer Materie, aus welcher Gott wie ein menſchlicher Künſtler die Welt geſchaffen haben ſollte. Gott würde bedürftig ſein, wenn ſein Wirken eine Materie vorausſetzte. Nur das unvollkommen Wir-

1) Summa theol. II tr. I qu. 4 p. 56 b; 60 a sq. Mit dem Auguſtin: voluntatis divinae causa quaerenda non est.

2) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 5 p. 5 a. Creatio est opus voluntatis et est opus naturae.

kende bedarf des Mittels, Gott aber nicht. Dem allmächtigen, vollkommenen Weſen gebürt es alles zu geben und nicht allein die Form. In den ſchöpferiſchen Gedanken Gottes haben wir auch den Gedanken der Materie zu ſetzen, weil ſein Erkennen unbeſchränkt iſt, und daher muß auch die Materie von ihm geſchaffen ſein. Albert giebt hier zu, daß die Materie, aus welcher alles geſchaffen werde, gewiſſermaßen in Gott ſei, jedoch nicht, ſofern ſie materiell, d. h. ein bloßes Vermögen iſt, ſondern ſofern ſie die Form in ihrem idealen Sein in ſich trägt [1]). Daß die Materie nicht ewig ſein könne, wird aber auch daraus erſchloſſen, daß Gott, die ewige Form, und die Materie nichts mit einander gemein haben könnten, alſo auch nicht die Ewigkeit [2]). Hier gebraucht Albert dieſen Satz des Ariſtoteles gegen den Ariſtoteles ſelbſt. So bekennt er ſich zur Lehre von der Schöpfung aus nichts. Wir fügen nur noch hinzu, daß die Gründe Albert's ihre volle Kraft erſt entwickeln, wo ſie den Begriff der Materie genauer in das Auge faſſen, als dies hier geſchehn kann.

Der zweite Punkt ſeines Streites gegen den Ariſtoteles betrifft die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Auch in ihr beruft er ſich auf jenen Satz, daß Gott und den Geſchöpfen nichts gemein ſein könne, alſo auch nicht die Ewigkeit. Wir ſehen alſo wohl, wie viel er auf dieſen Satz baut. Streng genommen bezieht er ſich indeſſen nur auf den durchgängigen Unterſchied zwiſchen dem Ewigen

1) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1. art. 1 part. 1 p. 34 a sq.; part. 4 p. 41 b sq.

2) Ib. part. 3 p. 40 a.

und Zeitlichen, es iſt ſchon eine ungehörige Ausdehnung ſeiner Bedeutung, daß Albert auch die Dauer ohne Anfang und Ende in dieſen Gegenſatz hineinzieht [1]). Man ſieht wohl, daß ihm alles daran gelegen iſt einem Satze zu begegnen, welchem die Autorität des Ariſtoteles eine ſichere Stütze zu bieten ſchien. Doch hat er auch andere Gründe dem Ariſtoteles entgegenzuſetzen. Er widerſpricht ihm in dieſem Punkte ſehr lebhaft, indem er ihm vorhält, daß er die Lehre des Platon nicht hätte verlaſſen ſollen. Er hätte bedenken ſollen, daß alles, was gemacht iſt, nicht ohne Zeit ſein kann, daß aber die Zeit nothwendig einen Anfang haben muß, ſonſt würde ſie nie zum gegenwärtigen Augenblick gekommen ſein, ſonſt würde man genöthigt ſein in das Unendliche zurückzugehen, ohne jemals einen letzten Grund zu finden [2]). Den Gründen des Ariſtoteles für die Ewigkeit der Welt hat man nichts weiter nachzugeben, als daß die Bewegung nicht aus einer andern Bewegung, die Welt nicht aus einer natürlichen Urſache hervorgegangen ſein kann. Wenn er aber daraus ſchließt, daß ſie überhaupt nicht angefangen haben könne, weil jede Bewegung eine frühere Bewegung vorausſetze, ſo hat er ſich ſelbſt vergeſſen, indem er ſonſt anerkennt, daß der thätige Verſtand ohne ſich zu verän-

1) Ib. qu. inc. 1 p. 60 b. Creatura in nullo debet parificari deo; si autem non habuisset initium durationis et esse, in hoc parificaretur deo.

2) Ib. qu. 4 m. 2 art. 5 part. 1 p. 55 a sq. Adhuc (salva pace Aristotelis) ipse non posuit rationem Platonis, quam si poneret, ratio sua parum valeret. — — Constat autem, quod factum principium sui esse habet a non facto, quia aliter iretur in infinitum.

dern zuweilen thätig ist, zuweilen nicht nach der Freiheit seines Willens [1]). Man sieht, daß Albert hier die Ansicht hervorzieht, daß die Schöpfung ein Act des Willens sei. Aber er hält dabei doch fest, daß der Entstehung der Welt keine Zeit, keine Veränderung vorhergehe, daß daher auch Gott nicht einmal angefangen habe die Welt zu schaffen; denn das Schaffen ist sein ihm eigenthümlicher Act, welchen er mit keinem andern theilt, auch nicht mit den Gestirnen, welcher als etwas einziges gedacht werden muß und mit keinem andern Act unter einen allgemeinen Begriff gebracht werden kann [2]). Er scheut sich daher sogar nicht die Schöpfung ein Wunder zu nennen [3]) und gesteht ein, daß sie durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden könne. Eben dies entschuldigt die Philosophen, welche sie nicht anerkennen wollen. Sie gingen nur von Grundsätzen der Naturwissenschaft aus und für diese gilt es ohne Beschränkung, daß aus nichts nichts werde; aber die Physik führt auch nur auf die nächsten Ursachen, nicht auf die erste, welche als solche etwas Einziges ist und deren Act deswegen auch mit keinem andern Acte verglichen werden kann [4]). Sehr rich-

1) Ib. fol. 56 b. Aristoteles in illa ratione multum oblitus est sui ipsius. Ipse enim probavit hoc, — — quod intellectus agens sine omni alteratione sui ipsius quandoque agit, quandoque non agit pro libertatis arbitrio. Ib. fol. 57 b.

2) Er verwirft deswegen die voluntas dilatoria. Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 1 fin.; art. 3; Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 p. 48 a. Creatio est proprius actus ejus. De nat. et or. an. tr. II, 7 p. 207 b.

3) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 8. Doch wird dies sonst genauer genommen und geleugnet.

4) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 5 part. 1 p. 57 b.

tig ſchätzt er die Lehre von der Schöpfung, wenn er in ihr nichts anderes ausgedrückt findet, als den Gedanken, welchen wir an den Begriff des Geſchöpfes knüpfen müſſen, daß es angefangen habe zu ſein, nachdem es zuvor nichts war [1]).

Die erſten Anfänge der Schöpfung faßt Albert unter vier Begriffen auf, nemlich der erſten Materie, der Zeit, des Himmels und der ewigen Intelligenzen. Er bezeichnet alle vier mit dem Namen der gleichzeitigen Dinge von unvergänglicher Dauer (coaequaeva), indem er von dem Gedanken ausgeht, daß zwiſchen dem Ewigen und dem Zeitlichen ein Mittleres ſein müſſe, welches der Subſtanz nach ewig, der Handlung nach in der Zeit ſei [2]). Jene vier gleichzeitigen und unvergänglichen Gründe des weltlichen Daſeins bedeuten ihm aber nicht eine jede für ſich eine Subſtanz, wie ſich dies vom Begriffe der Zeit von ſelbſt verſteht, aber nicht minder vom Begriffe der erſten Materie gilt. Denn alle körperliche Ausdehnung wird von ihm nur als eine Wirkung der Seele angeſehn; die Materie gehört nicht der Wahrheit der Dinge an; ſie iſt nach dem Ariſtoteles nur Privation, welche Gott

---

Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae. Omnes enim convenerunt in hoc principio, — — quod ex nihilo nihil fit, et principia naturae quaesiverunt non prima, sed proxima; talia enim principia dare et ex talibus procedere physici proprium est.

1) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 2. Secundum rem creatio nihil aliud est, quam relatio quaedam rationis, quae est in creatura ex hoc, quod incepit esse post nihil.

2) De caus. et proc. un. II, 21. Über den Unterſchied zwiſchen aeternitas, aevum und tempus ſ. Summa de creat. I tr. II.

nicht zur Urſache hat und von ihm daher nicht als etwas Für-ſich-beſtehendes, ſondern nur als etwas an einem Andern Vorkommendes, als ein Vermögen desſelben erſchaffen werden kann [1]). Es bleiben daher nur der Himmel und die Intelligenzen übrig als die von Gott geſchaffenen Subſtanzen; die beiden andern Punkte, welche in die urſprüngliche Schöpfung mit aufgenommen werden, ſind aus der Weiſe abzuleiten, wie Albert jene geſchaffenen Subſtanzen ſich denken zu müſſen glaubt.

Hierbei kommt nun ſogleich ſein Verhältniß zur Emanationslehre wieder in Frage. Albert ſchließt ſich ihr darin an, daß er das Ausgehn der Geſchöpfe als etwas betrachtet, was nothwendig durch abſteigende Grade hindurchgehn muß, weil die Urſache vollkommener iſt, als die Wirkung. Daher kann ſogar Gott nur Unvollkommenes hervorbringen [2]). Hierin findet aber Albert auch den Grund, warum eine Vielheit der Dinge aus der erſten Urſache hervorgehen muß. Zuweilen ſcheint es zwar, als wollte er die Vielheit der Dinge aus der Ma-

---

1) De caus. et proc. un. II, 38 p. 614 b. Expansio divisionis continui causatur ab expansione animae nobilis. Über anima nobilis und ignobilis ſ. ib. 2; 13. De int. et int. II, 3. Materia nihil est de esse vero rei. Dem entſpricht der Grundſatz: forma dat esse rei (Summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 1 in.) oder wie er weitläufiger ausgedrückt wird: forma dat materiae esse, nomen et definitionem. De caus. et proc. un. II tr. I, 3 p. 566 a. Summa de creat. l. l. p. 8 a; art. 2 fol. 9 b. Substantia et entitas materiae in se considerata non est intelligibilis proprio intellectu, sed intelligitur secundum privationem.

2) De caus. et proc. un. I tr. IV, 5; II tr. IV, 5.; de int. et int. I tr. I, 2; 5; 8.

terie ableiten [1]); aber dies iſt ſeine letzte Entſcheidung nicht; denn die Materie muß ſich der Form fügen; die Verſchiedenheit der Materie iſt daher nur wegen der Verſchiedenheit der Formen und nicht die Urſache, ſondern nur das Zeichen der Verſchiedenheit der Formen [2]). In derſelben Weiſe haben wir es zu erklären, wenn die Unvollkommenheit der geſchaffenen Dinge auf die Materie zurückgeführt wird [3]); nur als Zeichen und Folge, aber nicht als erſter Grund der Unvollkommenheit iſt ſie zu betrachten. Daher werden auch alle Verſchiedenheiten, welche aus Materie und Form hervorgehen, von der erſten Vielheit unterſchieden [4]). Indem dagegen Albert den erſten Grund der Vielheit aufdecken will, wendet er ſich der Anſicht zu, daß Gottes Weisheit viele Dinge hervorgebracht habe, weil ſeine Macht und Güte in einem Geſchöpfe nicht vollſtändig offenbar geworden ſein würde [5]). Dies hängt mit der Emanationslehre zuſammen, weil die Unmöglichkeit die ganze Fülle des göttlichen Weſens in einem Geſchöpfe zu offenbaren nur daraus fließt, daß jedes Geſchöpf von der Vollkommenheit Gottes in einem Abſtande ſtehen muß. Dabei wird dennoch die Einheit

1) De nat. et or. an. I, 2; de int. et int. II, 1 p. 253 a.

2) De int. et int. I tr. I, 5. Materiarum diversitas non est causa, sed signum diversitatis formarum.

3) Ib. 2.

4) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 3 art. 1 p. 13 b.

5) Ib. p. 15 b. Ita est in universo, quod perfecta potentia dei et perfecta communicatio bonitatis ejus et perfecta demonstratio sapientiae ad finem universi procedere non poterat rebus existentibus sub unitate formae vel materiae, sed existentibus sub multitudine.

der Schöpfung festgehalten; sie ist eine Welt, sowohl in Beziehung auf den Schöpfer, welcher in der Einheit der Welt seine Einheit offenbart, als in Beziehung auf die Geschöpfe, welche ohne Lücke aus Gott ausfließen und in einem ununterbrochenen Zusammenhange unter einander stehen, so daß kein Grad des Daseins in der Welt fehlen darf [1]). In ganz ähnlicher Weise wie die Arabischen Aristoteliker denkt Albert sich diesen Weltzusammenhang. Der Himmel ist ihm das erste Erzeugende; an ihn schließt alles sich an wie ein Organ, indem Gott in seiner Wirksamkeit in der Natur überall der Mittelursachen als seiner Werkzeuge sich bedient [2]). So offenbart sich Gott so vollständig als es möglich ist, indem seine Einheit doch nur in einer Vielheit der Dinge sich zeigen kann. Auch daß diese Welt doch nur als eine begrenzte zu denken ist, gilt dem Albertus als ein Beweis seiner Ansicht. Die allgemeine Ursache, das unendliche Wesen Gottes hat sich in diese endliche Welt zusammengezogen [3]).

Aber auch in diesem Punkte, wenn er nur eine vermittelte Gemeinschaft des Schöpfers mit dem niedern Ge-

---

1) Ib. p. 15 a. Et ideo dicit Dionysius, — — quod quae sunt multa processibus, sunt unum principio — —; sed in se ipsis propter distantiam a primo principio accipiunt materialem et formalem divisionem et differentiam et illa est causa multitudinis. Ib. art. 2 p. 19 b; de unit. int. c. Averr. 5 p. 229 a. Natura per media omnia progreditur usque ad extremum.

2) De nat. et or. an. I, 3 p. 189 b; de int. et int. I tr. I, 4 p. 241 b.

3) Phil. paup. II, 1; 2. Der Ausdruck contrahere kommt bei Albert oft in dieser Bedeutung vor.

ſchöpfen der Welt in ſich zu ſchließen ſcheint, behält Albert mehr die Worte als den Sinn ſeiner Vorgänger bei. Um mit dem Emanationsſyſtem die unmittelbare Wirkſamkeit Gottes in allen Geſchöpfen verbinden zu können, ſtellt er den Grundſatz auf, daß alles, was die zweite Urſache bewirkt, in einem höhern Sinne von der erſten Urſache bewirkt werde. Denn das Vermögen zu bewirken hat die zweite Urſache nur durch die erſte und nur deswegen, weil die erſte Urſache auch in der zweiten iſt. Die erzeugende Kraft, welche den höhern Urſachen beiwohnt, iſt in ihnen nur vorhanden, weil etwas Göttliches in ihnen liegt [1]). Eben dies iſt die Natur der ſchöpferiſchen Thätigkeit, daß ſie den geſchaffenen Dingen innerlich gegenwärtig iſt. Nur Gott wohnt eine ſolche Thätigkeit bei. Wenn eine höhere Kraft, ſelbſt wenn ein Engel etwas hervorbringt, ſo iſt dies keine Schöpfung, ſondern nur ein Hervorziehen der Wirklichkeit aus dem Vermögen, welches in dem hervorgebrachten Dinge lag und welches von dem höhern Geſchöpfe nur von außen angeregt wird, wärend dagegen Gott ſchaffend allen Dingen innerlich ihr Sein giebt. Es gilt daher nicht allein von der Seele, ſondern von allen Dingen, daß Gott ihnen unmittelbar gegenwärtig iſt, wenn es auch Geſetz Gottes iſt alles durch die mittlern Grade des Daſeins bis zum letzten herab hervorzubringen. Nicht allein über-

1) De caus. et proc. un. II tr. I, 5 p. 567. Nach dem Dion. Areop.: Quicquid facit secunda (sc. causa) eminentius et nobilius facit prima et non convertitur. De int. et int. I tr. I, 5 p. 243 a. Nihil generat aliud, nisi per divinum aliquid, quod est in eo.

haupt in der Welt, ſondern auch in jeder Ordnung der Welt muß die erſte Urſache gegenwärtig ſein [1]). Daher wird auch die Lehre der Ariſtoteliker verworfen, daß der Verſtand von außenher komme, denn Gott wirke ihn von innen und ſei als Urheber der Natur nicht äußerlich, wenn auch von ihr verſchieden. Nicht allein der Beweger jedes Himmels verleihe dieſem ſeine Bewegung, ſondern auch Gott bewege einen jeden Himmel von innen [2]).

Was nun aber von Gott im Allgemeinen gilt, das haben wir auch beſonders von ſeiner Intelligenz anzuerkennen. Denn die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes geht zwar von ſeinem Willen, aber auch von ſeiner Intelligenz oder ſeinem Verſtande aus; ja der Verſtand wird ſogar als etwas Früheres angeſehn, als der Wille, ſo daß er das eigentliche Mittel der Schöpfung ſein würde, wenn man mit Recht von einem Mittel der Schöpfung reden könnte [3]). Daher wird auch vorausgeſetzt, daß die Intelligenz überall in allen Dingen gegenwärtig ſei. Je-

---

1) Ib. II tr. III, 3 p. 254 b; Summa theol. II tr. VIII qu. 30 m. 1 art. 2 p. 179 a. Formam istam, quam deus facit ex nihilo, non inducit nisi dei virtus operans interius. Ib. tr. I qu. 4 m. 2 art. 3 p. 51 a. Inter mentem hominis et deum nihil est medium, neque angelus neque intelligentia, quam ponunt philosophi, cujuscunque ordinis immediatior est, quam mens hominis.

2) De nat. et or. an. I, 5 p. 193 b. Intellectus, qui est auctor naturae, non est extrinsecus naturae, nisi hoc modo, quo extrinsecum rebus dicitur, quod est separatum ab eis per esse et non commixtum cum eis. De caus. et proc. un. I tr. IV, 7 p. 560 b.

3) Ib. tr. III, 4 p. 550 a. Intellectus autem universaliter agens potius debet esse medium, si medium est, quam voluntas.

des Werk der Natur iſt auch Werk der Intelligenz, näher oder entfernter [1]). In den lebloſen Dingen erſcheint zwar die Intelligenz nur wie unterdrückt und eingetaucht in die Materie, welche in ihnen gleichſam eines Sieges ſich erfreut; aber dennoch iſt ſie in allen dieſen Dingen auch vorhanden. Daher iſt es eins der wichtigſten Geſchäfte, welches Albert in allen ſeinen Unterſuchungen über die Natur betreibt, wie er es ſelbſt angiebt [2]), zu zeigen, wie auch die lebloſen Dinge der Intelligenz keineswegs fremd ſind. Aber nicht allein in empiriſchen Unterſuchungen, ſondern auch in einer allgemeinen Lehre ſucht er zu zeigen, daß zwar den geſchaffenen Dingen die Materie nothwendig iſt, daß ſie aber ihr Weſen, ihre Form von Gott als ein Erzeugniß der Intelligenz haben.

Da jedes Geſchöpf aus dem Nichts iſt, könnten wir ihm nur ein vergängliches Daſein zuſchreiben, wenn es nicht vom unvergänglichen Weſen Gottes getragen würde [3]). Nur dem Weſen, welches aus ſich iſt, kommt ſeinem Begriffe nach das Sein zu, nur dieſes Weſen daher iſt eines ewigen Seins theilhaftig; alles andere kann als nichtſeiend gedacht werden. Daher iſt das Sein in einem jeden Geſchöpfe verſchieden von dem, was es iſt [4]). Hierin liegt die Unterſcheidung zwiſchen Form und Materie; denn die Materie bezeichnet nichts anderes, als

1) Ib. I tr. IV, 7 p. 560 a. Intelligentia ubique est. De nat. et or. an. I tr. I, 1 p. 185 a. Omne opus naturae est opus intelligentiae.

2) Ib. 3 p. 187 b sq.

3) Summa theol. II tr. 1 qu. 3 m. 3 art. 3 p. 24 b.

4) De caus. et proc. un. I tr. IV, 5 p. 556 a.

das, was außer der Form in einem Dinge iſt [1]). Die Form aber giebt das beſtimmte Sein, welches einem Dinge zugeſchrieben wird, ſo daß es dadurch dieſes Ding und kein anderes, ein in einer Materie zuſammengezogenes Sein iſt [2]). In jedem Geſchöpfe iſt daher nichts außer dem Subjecte, welches die Form angenommen hat, oder dem Sein, welches dem beſtimmten Sein, dem Was, zum Grunde liegt [3]). Er unterſcheidet hierbei nur ſolche Dinge, deren ganzes Subject oder ganze Materie die ihr zukommende Form annimmt, ſo daß ſie kein Vermögen anders zu ſein in ſich zurückbehalten, und andere Dinge, welche außer der geformten Materie noch eine andere in ſich haben, welche entgegengeſetzte Formen annehmen kann. Jenes ſind die unveränderlichen Dinge, dies die veränderlichen, und von jenen pflege man auch wohl zu ſagen, daß ſie ohne Materie wären, weil ſie keine Materie hätten, welche noch weiter geformt werden müßte [4]). Auf dieſe Weiſe ſucht er einigen Schwierigkeiten vorzubauen, welche die Annahme immaterieller Dinge ihm machen muß. Aber es iſt klar, daß dieſe Annahme ihm keine wahre Ausnahme iſt. Er unterſcheidet daher auch wohl die körperliche und die geiſtige Materie [5]) und ſetzt ein jedes

1) Summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 2 p. 9 b. Hoc est materia, quod praeter formas accidentales et substantiales invenitur in ente.

2) Ib. p. 10 b. Hoc aliquid enim est forma contracta per materiem.

3) Summa theol. II tr. I qu. IV m. 1 art. 1 part. 2 p. 38 a. Materia est — — primum subjectum ejus, quod est.

4) Ib. p. 37 b sq.; summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 5 p. 15 a.

5) Phil. paup. I, 2.

as, was zwiſchen Materie und zwiſchen
ein Zuſammengeſetztes aus Materie und
werden kann, indem er ſich dabei nur
s auch Dinge gebe, in welchen Materie
in einander aufgehn [1]). Die Materie
Allgemeine in den geſchaffenen Dingen,
einigen Dingen keine Quantität, weil ſie
nicht bewegt werden kann, wärend jede
eglich iſt, in andern iſt ſie zwar beweglich,
Entgegengeſetzten [2]). Eine andere Bedeu-
nur allgemeine Grundlage und Anknüpfungs-
Form zu ſein dürfen wir ihr nicht beilegen;
utet ſie nichts; nur ihre Beſtimmung für die
ihr eine Bedeutung. Sie iſt nur dem Ver-
etwas. Der Ausdruck, welchen Albert ge-
dies Verhältniß der Materie zur Form aus-
ſehr bezeichnend; er nennt ſie den Beginn
inchoatio formae) [3]), um damit auszudrücken,
nichts iſt, außer ſofern ſie ſchon die Anlage
im Verborgenen in ſich trägt [4]).

---

[1] int. et int. II tr. III, 1; Summa de creat. l. l. p. 15 b. dam autem non est talis compositio, sed ex quo est est — — et quo est, est forma totius.

[2] mma de creat. l. l. p. 15 a.

[3] e nat. et or. an. I, 2; 4 p. 190 b; summa theol. II 4 m. 2 art. 4 p. 52 a. Materia — — potentia in se nam, — — potentia haec est potentia inchoationis

[4] mma theol. l. l. Si materia analogiam habet ad for- — et ex se, secundum quod ipsa est, nullam analo- et, oportet, quod aliquid in ipsa sit suppositum, per habet analogiam.

Wir bemerken, daß er hierdurch der Lehre des Averroes von den in der Materie verborgenen Formen ſich zuwendet. Er thut es nicht ohne dieſe Lehre weiter auszubilden. In der Überzeugung von ihrer Wichtigkeit ſtimmt er ganz mit dem Averroes überein, indem er mit ihm behauptet, daß alle Philoſophen dahin geſtrebt haben ſie zu entwickeln und nur nicht alle das rechte Wort ſie auszudrücken haben finden können. Seine Gründe ſind zum Theil ganz logiſcher Art. Das, was den Anfang eines Seins in ſich trägt, muß derſelben Gattung angehören, welcher die ausgebildete Form desſelben angehört; die Beraubung eines Seins iſt der Anfang dieſes Seins; daher gehört auch die Materie, welche noch der Form beraubt iſt, ſchon der Gattung an, welche in ihr ausgebildet werden ſoll, und in der Materie muß ſchon die Form liegen, welche aus ihr hervorgezogen wird, wie denn jedes Ding nur aus ſeiner paſſenden Materie hervorgezogen werden kann. Man ſieht, wie hierdurch der Begriff der Materie in den Begriff der Form herübergezogen wird, indem alles darauf hinausläuft, daß jede Materie nur dadurch etwas iſt, daß ſie im Verborgenen ſchon eine Form enthält [1]). Dies giebt der Lehre Albert's eine idealiſtiſche Richtung, wie er ſelbſt ſehr gut einſieht, indem er keine reine Materie anerkennen will, vielmehr

1) L. l. Omnis habitus inchoatur in sua privatione. Ambitus enim unius generis continet et privationem et habitum et in genere illo est speciei inchoatio. lb. p. 51 b; 52 b. Informitas materiae nonnulla forma est, — — et per hanc (sc. formabilitatem ad formam), ut dicit Augustinus, accipit rationem entis et veri et boni.

alles wahre Sein in der Form oder dem geiſtigen Gedanken erblickt, welchen Gott in ein jedes Ding gelegt hat. Daher führt er auch ſeine Lehre von den in der Materie verborgenen Formen auf die ſtoiſche Lehre von den ſamenartigen Begriffen zurück, welche Gott nach dem Auguſtinus in die Dinge dieſer Welt gelegt hat [1]). Der Sinn dieſer ſeiner Lehre iſt, daß die Materie überall durchdrungen iſt von der Form, welche Gott von Anfang an in alle Dinge gelegt hat als den ewigen Gedanken, der ſchon im Beginn der Dinge auf ihren Zweck hinweiſt, ſo daß Anfang und Ende der Dinge in ſtetigem Zuſammenhange ſtehen. Wie ſtark dieſer Gedanke in Albert iſt, das ſieht man beſonders daran, daß er durch denſelben beſtimmt wird die gemeine Vorſtellungsweiſe von dem Wunder zu verwerfen, als wenn es aus dem geordneten Lauf der Natur heraustreten könnte. Weder in den Werken der Wunder noch der Gnade kann Gott etwas gegen die Natur wirken, welche er ſelbſt in die Dinge gelegt hat; wenn er etwas gegen dieſe Natur thäte, würde er es gegen ſich ſelbſt thun, wie Auguſtinus ſagt. Die Wirkſamkeit Gottes iſt über der Natur und kann gegen den gewöhnlichen oder den uns bekannten Lauf der Natur ſein, aber nicht gegen das, was Gott urſprünglich in die Keime des Daſeins, d. h. in die Materie gelegt hat [2]).

---

1) Ib. tr. I qu. 4 m. 1 art. 1 p. 42 a. Die Materie hat eine idealis ratio in Gott. Vergl. beſonders ib. tr. VIII qu. 31 m. 1 art. 1 p. 182 b. Sehr ſorgſam werden unterſchieden rationes primordiales, originales, obedientiales, radicales, naturales, seminales, causales. Ib. art. 2.

2) Ib. m. 2 art. 2 part. 2 p. 190 a. Faciendo aliquid contra

Wenn nun aber durch dieſe Lehre das Sein aller weltlichen Dinge ganz in die Form gelegt wird, wie kommt es, daß dennoch Albert ohne Bedenken an dem Begriff der erſten Materie feſthält und alle Dinge nur aus ihr von Gottes künſtleriſcher Weisheit formen läßt? Der Grund liegt in ſeinem allgemeinen Grundſatze, daß alles, was dem Werden unterworfen iſt, von dem niedrigſten Grade zu dem höhern Grade allmälig ſich erheben muß [1]). Dies iſt die Ordnung der Natur, daß alles Werdende anheben muß zu ſein und in ſeinem Anfange zuerſt reine Materie, d. h. Subject der erſten und niedrigſten Form iſt; alsdann erſt erhebt es ſich zur gebildeten Materie, welche wieder Subject einer neuen ausgebildetern Form wird. So wird das Lebendige aus dem Lebloſen, aus dem Unempfindlichen das Empfindliche, aus dem Unverſtändigen das Verſtändige [2]). Dies gilt von den Intelligenzen nicht weniger als von den körperlichen Dingen. Albert tadelt daher den Platon, daß er annehme, die Tugend wohne der Seele von Natur bei; ſie komme ihr vielmehr nur durch fleißige Bemühung zu. Auch die ver-

---

eam (sc. naturam) faceret contra se ipsum. lb. m. 1 art. 3 p. 184 b. Et hoc modo possibilitas tam ad consuetum naturae, quam ad miracula in principio conditionis inserta est materiae. — — Et sic, quod consueto cursu naturae fit, materiae naturali est insitum, quod autem miraculose fit, in omnipotentia dei et dispositione est absconditum; dispositum enim est ab aeterno in verbo sibi coaeterno, quid, ex quo et quando talium aliquid faceret, contra quam dispositionem, ut dicit Augustinus, nihil unquam fecit aut faciet.

1) De int. un. c. Averr. 5 p. 228 a sq.

2) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 190 b sq.; de int. et int. I tr. II, 4.

nünftige Seele muß von der Materie aus zur Form ſich entwickeln und erſt müſſen die Anfänge nach ihren verſchiedenen Graden gelegt ſein, ehe ſie zu ihrer Vollendung gelangen kann [1]). Der Ausfluß des höhern Lichtes macht nicht die Subſtanz des Menſchen in Wirklichkeit, vielmehr vom Beginn der Form entwickelt ſich der Menſch zu den verſchiedenen Graden des Daſeins, welche er erreichen ſoll. Und dies geſchieht in der Weiſe, daß der niedere Grad im höhern bleibt, ſo daß auch von Albert der Satz anerkannt wird, daß die Materie, als der Beginn der Form, niemals vergehen könne [2]). Denn wenn die Materie geformt wird, ſo iſt dies nichts anderes als eine Fortführung des Dinges von einem niedern zu einem höhern Grade, von der Beraubung zur Wirklichkeit und die Form iſt weiter nichts als das Complement der Möglichkeit [3]).

Man wird nun auch begreifen, warum Albert unter den erſten Principien der Welt neben die Materie die Zeit ſetzt. Denn wenn die Materie als Beginn der Form zu denken iſt, ſo kann ihr auch Bewegung und Zeit als Maß der Bewegung nicht fehlen. Auf den Begriff der Bewegung kommt es ihm hierbei hauptſächlich an, weil in ihr die Geſtaltung aller Dinge gegründet iſt. Er knüpft ſie unmittelbar an die Materie, indem er ſie als die unvoll-

1) De nat. et or. an. tr. I, 5 p. 193 b; II, 15.

2) Ib. tr. II, 6 p. 204 a; de int. un. c. Averr. 5 p. 226 b sq.; 228 a.

3) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 191 a. Actus et complementum. De caus. et proc. un. II tr. V, 4. Generatio nihil aliud est nisi via a diminutione ad complementum. — — Formatio enim in esse complementum est.

endete Form anſieht und den unvollendeten Dingen ſelbſt ſie beilegt [1]). So findet er es nothwendig, allen materiellen Dingen eine eigene Bewegung zuzuſchreiben. Selbſt für die lebloſe Natur gilt dies, in welcher doch die Form von der Materie faſt ganz unterdrückt iſt; denn obgleich der Körper ſich ſelbſt nicht bewegen kann, ſo können doch die Formen, welche in ihm hervorgebracht werden, nur aus der Kraft hervorgehn, welche in ihm ſchon vorgebildet liegt, ſonſt würde das ganze Werk der Natur dem Zufall unterliegen [2]). Viel deutlicher tritt dies in den höhern Weſen der Welt, am deutlichſten in den Intelligenzen hervor, aus deren Vermögen ihre eigene Thätigkeit und durch dieſe Bewegung ihre wirkliche Form hervorgeht. Albert iſt bei dieſer Lehre nur beſorgt, daß es nicht ſcheine, als würde hiernach das Niedere Urſache des Höhern, indem aus dem niedern Grade des Daſeins der höhere Grad durch die eigene Bewegung des Dinges ſich bildet. Um dieſen Gedanken abzuweiſen beruft er ſich zunächſt darauf, daß in der Materie ſelbſt ſchon die höhere Urſache angelegt liege, als ein Same, als eine innerlich wirkende Urſache, welche er einen Geiſt (spiritus) nennt. So wird die Erkenntniß nicht vom Leben hervorgebracht, ſondern von der erkennenden Kraft, welche in der Materie lag. Überdies aber beruft er ſich auch auf die Lehre des Ariſtoteles, daß zu der Entwicklung der wirklichen Form aus der Materie heraus die Einwirkung einer an-

---

1) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2. Motus est actus imperfectus et actus imperfecti.

2) De nat. et orig. an. tr. I, 3 p. 187 b.

dern höhern, ſchon wirklichen Form vorausgeſetzt werde [1]). Es hat darnach ein jedes Geſchöpf, ſelbſt die höchſte Intelligenz ein dreifaches Verhältniß, zum Schöpfer nemlich, zu ſich ſelbſt und zur Materie; nur durch das zweite Verhältniß aber iſt das Geſchöpf das, was es iſt [2]).

Auf dieſen Grundſätzen beruht nun die Lehre Albert's über das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern. Aus einem Grunde fließt alles. Gott iſt der allgemein wirkende Verſtand, welcher nach den Begriffen ſeines Verſtandes alle Dinge ordnet und alle Dinge hervorbringt. Von dieſer Überzeugung ausgehend mußte Albert für die Realität der allgemeinen Begriffe ſich erklären nach der älteſten und ſtrengſten Formel dieſer Lehre, daß die Univerſalien vor den Dingen ſeien. Aber er verkennt darum die Gründe nicht, welche auch für die abweichenden Lehren ſprechen, und wie er überhaupt geneigt iſt verſchiedenartige Lehren ſo zu verſchmelzen, daß er das Wahre in ihnen anerkennt und die Einſeitigkeit abſondert, ſo verfährt er auch in dieſem Falle, indem er mit den Univerſalien vor den Dingen die Univerſalien in den Dingen und nach den Dingen vereinigt. Seine Löſung der hierüber ſchwebenden Fragen iſt ſehr einfach. Die Form, welche das Weſen und die Wahrheit aller Dinge ausmacht, iſt vor allen Dingen im göttlichen Verſtande, als der allgemeine Grund, aus welchem alles ſein Daſein und ſeine Wirklichkeit empfängt; ſie iſt aber nicht weniger in den beſondern Dingen der Welt, inſofern ſie in der Materie wirklich wird, und nach den

1) De int. et int. I tr. I, 3; II, 2.
2) De caus. et proc. un. I tr. IV, 8 p. 561 a.

Dingen, inwiefern ſie der Verſtand des Menſchen, nachdem ſie in der Welt wirklich geworden, erkennt und aus der materiellen Form abſtrahirt [1]). Das Sein der allgemeinen Form vor den beſondern Dingen fließt ihm daraus, daß die Urſache vor der Wirkung ſein muß. Dabei aber erkennt er auch an, daß Ariſtoteles mit Recht den Platon beſtreite, weil außer den überſinnlichen Urſachen auch natürliche Urſachen in den materiellen Dingen ſein müſſen; in dieſen iſt das Allgemeine nur im Beſondern und hat abgeſondert von ihm ſein Daſein nur im Verſtande [2]). Indem aber der Verſtand das Allgemeine erkennt, faßt er ſowohl das wahre Sein der Dinge, als ihren überſinnlichen Grund auf; das Beſondere, welches durch die Sinne wahrgenommen wird, fügt dazu nur die ungeformte Materie mit den Anhängſeln der ſinnlichen Erſcheinung [3]).

Es geht hieraus hervor, in welchem Sinne Albert das Princip der Individuation in der Materie ſuchen mußte. In ihr iſt es gegründet, daß die allgemeine überſinnliche Form in beſondern Dingen ſich darſtellt, weil ein jedes Ding in der Welt nur eine beſtimmte Form nach der Fähigkeit (aptitudo), welche in ſeiner Materie

---

1) De nat. et or. an. tr. I, 2. Et tunc resultant tria formarum genera. Unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa. — — Aliud autem est ipsum genus formarum quae fluctuant in materia. — — Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. De int. et int. I tr. II, 3; 5.

2) De int. et int. ll. ll.; de nat. et or. an. tr. II, 9 p. 209 b.

3) De int. et int. I tr. II, 1.

oder in ſeinem Vermögen liegt, annehmen kann [1]). Aber nur inſofern können wir in der Materie das Princip der Individuation finden, inwiefern ſie die Verſchiedenheit der Formen ſchon in ſich trägt, jene vernünftigen Samen, jene Vorausbeſtimmung zur Form, welche Gott in ſie gelegt hat [2]); dadurch wird die allgemeine Form in der Materie beſondert und zuſammengezogen, indem das Ding in ſeinem materiellen Daſein immer nur ein beſtimmtes Weſen annehmen kann [3]). Weil aber Gott ſelbſt die beſtimmten Formen, welche aus der Materie ſich entwickeln ſollen, in dieſelbe gelegt hat, ſo ſehen wir wohl, daß dieſe Erklärung der Individuation doch nur auf die erſte Urſache wieder zurückgeht. Dies verkennt Albert nicht, vielmehr ſcheut er ſich keineswegs Gott als die Urſache der Verſchiedenheit der Dinge anzuſehn, wie ſchon früher bemerkt wurde. Er hat ſie zum Schmucke dieſer Welt und um Ordnung in ihr zu begründen der Schöpfung eingepflanzt [4]). Einige Schwierigkeit macht es nun, daß

1) De nat. et or. an. tr. I, 2. Forma est universaliter et materialiter (l. immat.) et simpliciter praehabens omnes formarum differentias, quae secundum materiae diversificantur differentias. Daher wird auch den Engeln etwas Materielles als Grund ihrer Individuation zugeſchrieben. Summa theol. II, tr. IV qu. 15 m. 1 p. 115 b; m. 2 p. 116 a.

2) De nat. et or. an. l. l. Diversitas enim materiae causat diversitatem formarum secundum esse materiae, in qua est forma. Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2 part. 2 p. 38 a. Materia per rationem materiae non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subjecti est principium individuationis ut primum subjectum.

3) De int. et int. I tr. II, 1. Formam in hac materia particulatam et contractam. Ib. 3.

4) Summa de creat. I tr. II qu. 2 art. 6 p. 16 a. Super

die Materie auf der einen Seite als das Allgemeine in allen geſchaffenen Dingen angeſehn wird, nach einer Vorſtellungsweiſe, welcher wir ſchon oft begegnet ſind, auf der andern Seite aber auch die Urſache des Beſondern ſein ſoll. Albert löſt ſie dadurch, daß er die Materie im logiſchen Sinn von der realen Materie unterſcheidet. Jene iſt nur in der Seele und beruht nur auf dem Gedanken des Subjects für alles Werden, welches ohne alle beſondere Beſtimmungen gedacht wird; dieſe dagegen ſetzt die Materie nach der Weiſe des Averroes mit allen in ihr verborgenen Formen. Daher wird auch mit größerm Rechte der Form Allgemeinheit beigelegt, als der Materie [1]). Aber auch dieſe Formel darf nur in dem Doppelſinn genommen werden, welche dieſe Lehre überhaupt an ſich trägt. Denn mit demſelben Rechte würde man auch die Form als das Beſondere bezeichnen können, weil nur durch die Unterſchiede, welche die Form giebt, die Verſchiedenheit der Dinge bewirkt wird. Wie könnte es anders ſein, da die Unterſchiede zum Weſen der Dinge gehören und die Materie nur das Mittel iſt, welches zu ſeinem Zweck das Weſen und die Form hat? [2])

Man könnte ſich über dieſe Zweideutigkeit in den Formeln des Syſtems wundern; aber ſie iſt eine natürliche Folge des Grundgedankens, welcher dasſelbe be-

ipsam (sc. materiam) operatur creator opus distinctionis et ornatus — — et sic una est in substantia, differens secundum esse, quod accipit per ornatum et distinctionem a creatore.

1) L. l.; de int. et int. I tr. II, 3. Esse universale est formae et non materiae.

2) Ib. 4. Materia non intenditur ad esse, sed formae est totum esse rei.

herſcht, daß nemlich alles natürliche Sein in der Ordnung zu Gott aufſteigen ſoll, in welcher es von ihm aus heruntersteigend geworden iſt. Es iſt dies derſelbe Gedanke, welcher beſonders auf das Erkennen unſeres Verſtandes angewendet in dem Grundſatze des Ariſtoteles ſich ausſprach, daß Früheres und Späteres in Beziehung auf uns umgekehrt zu einander ſich verhalten, wie in Beziehung auf die Natur. Die Lehren Albert's über Form und Materie, Allgemeines und Beſonderes ſind nur eine folgerichtige Ausführung dieſes Grundſatzes. Dies ſpricht ſich ohne alle Zweideutigkeit darin aus, daß die allgemeinen Begriffe in Rückſicht auf die Urſache vor den Dingen, in Rückſicht auf unſern Verſtand aber nach den Dingen ſein ſollen.

Nachdem wir nun die Bedingungen des weltlichen Daſeins, Materie und Zeit, betrachtet haben, wird es Zeit ſein die Subſtanzen in das Auge zu faſſen, welche nach dem Syſteme Albert's dieſen Bedingungen unterliegen. Es ſind dies, wie oben bemerkt wurde, der Himmel und die Intelligenzen. Unter jenen Begriff umfaßt er die ganze körperliche Zuſammenſetzung der Welt, das Reich der Natur, unter dieſen alle vernünftige Weſen, das Reich der Freiheit und der Gnade.

Wir glauben für den Zweck unſerer Unterſuchungen nicht nöthig zu haben weitläuftig in die Unterſuchung des Weltſyſtems und des Syſtems der Engel einzugehn, welches Albert nach heiligen und profanen Autoritäten aufſtellte. Es genügt zu wiſſen, daß er in dieſen Lehren die Araber und den Areopagiten zu ſeinen Hauptführern hat. Was er von dem Seinen hinzufügt, will nicht viel bedeu-

ten. Die wesentliche Absicht seiner Lehre geht doch nur darauf aus zu zeigen, wie der Mensch zu seinem Heile gelangt. Nur was diesen Zweck berührt, haben wir zu beachten; das übrige dient nur zur Befriedigung einer Wißbegierde, welche mit dem Gange des Systemes nur in einem lockern Zusammenhange steht. Im Allgemeinen jedoch muß man für das Verständniß aller seiner Lehren die Grundlage seiner Weltansicht nicht außer Augen lassen, welche darin beruht, daß alles vom Himmel herab bis zu der leblosen Materie in einer lückenlosen Verkettung von absteigenden Graden der Dinge bestehe. Dies ist die Ordnung der Welt, welche von Gott ausgeht, indem dessen Licht über seine Geschöpfe sich verbreitet, nicht in seiner ganzen Fülle sich mittheilend, weil das Erste in der Ordnung der Geschaffenen, aus dem Nichts zum Dasein gelangend, dem Schöpfer nicht gleich sein und deswegen auch den niedern Ordnungen des Daseins nicht dieselbe Vollkommenheit mittheilen kann, welche es selbst von Gott empfangen hat [1]). Nach diesem allgemeinen Gesetze bildet sich nun die Kette der Emanationen immer tiefer herabsteigend in immer unvollkommnern Wesen aus.

Mit dieser natürlichen Ordnung der Intelligenzen und des Himmels durchkreuzt sich nun aber eine andere Ordnung, welche nur den Intelligenzen angehört, die Ordnung des sittlichen Lebens. Diese Ordnung in das Auge

1) De caus. et proc. un. I tr. IV, 5. Ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis. — — Universitas rerum — — consistit in multitudine ordinata ad unum; ubi enim non est prius aut posterius, ordo esse non potest.

zu faſſen mußte Albert durch die ethiſche Richtung ſeiner Theologie angetrieben werden. Es war aber unſtreitig nicht leicht ſie mit der natürlichen Ordnung der Dinge ohne Störung in Zuſammenhang zu bringen, da dieſe eine feſtſtehende, jene eine veränderliche ſein ſollte. Sollte nicht durch die freie Thätigkeit, durch das Böſe, den Fall der Engel, deren Stelle durch die heiligen Menſchen zu erſetzen war, die urſprüngliche Ordnung gebrochen werden? Indem wir finden, daß Albert bei Betrachtung des Böſen den Vorſtellungen ſeiner Vorgänger ſich anſchließt, es nur für eine Beraubung gelten laſſen will, welche in dieſer Welt der Gegenſätze nicht fehlen dürfe, und dabei behauptet, daß Gottes Willen nichts entgegengeſetzt ſein könne [1]), müſſen wir befürchten, daß er geneigt ſein möchte die ſittliche in die natürliche Ordnung hineinzuziehen. Von der andern Seite dürfte man auch muthmaßen, daß er in die Geſetze der Natur den freien Willen unregelmäßig eingreifen laſſe, wenn er mancherlei wunderbaren Erſcheinungen, der willkürlichen Einwirkung der Engel und ſelbſt der Magie, welche durch böſe Engel geübt wird, ſeinen Glauben nicht verſagt [2]). Wird er bei ſolchen unvollkommenen Abſcheidungen beider Gebiete ihr Verhältniß zu einander richtig beſtimmen können?

Um hierzu zu gelangen würde es vor allen Dingen nöthig geweſen ſein den Begriff der Freiheit genau zu beſtimmen. Wir finden aber nicht, daß ſeine Gedanken hierüber zu völliger Klarheit gekommen wären. Nach

1) Summa theol. I tr. VI qu. 27 m. 1 art. 1 p. 148 b.

2) Ib. II tr. II qu. 7 p. 45 b sq.; tr. VIII qu. 30 m. 2 p. 180 b.

ſeinen allgemeinen Grundſätzen legte er in jede geſchaffene Natur eine ihr eigene Bewegung und hierin liegt unſtreitig der Anknüpfungspunkt für ſeine Lehre über die Freiheit. Aber er ſchreibt deswegen doch nicht allen Dingen freien Willen zu, vielmehr die Entwicklung der Dinge aus der Materie heraus ſieht er nur als eine Sache der Natur an und fordert dagegen für die Freiheit der Dinge Unabhängigkeit von der Materie [1]). Er meint die Materie, welche den Gegenſätzen noch unterliegt oder mit der allgemeinen Form noch nicht einig iſt. Doch fehlen hierüber die genauern Beſtimmungen. Nur ſo viel ſehen wir, daß Albert die Freiheit des Willens nur den vernünftigen Weſen zueignen will, weil zu ihr Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Möglichkeiten gehöre und nur der Verſtand des vernünftigen Weſens dieſe zu gleicher Zeit vorhalten und alsdann der freien Willkür die Entſcheidung überlaſſen könne [2]). Durch dieſe Beſtimmung will er einen entſchiedenen Abſchnitt zwiſchen der ſinnlichen und der vernünftigen Seele ſetzen, von welchen jene zwar auch nur die Form ihres Gegenſtandes in ſich aufnimmt [3]), dieſe aber überdies den Vorzug hat, daß ſie zu gleicher

1) De caus. et proc. un. II, 2.

2) Summa de creat. II tr. I qu. 68 art. 2 p. 311 b. Liberi arbitrii potentia est specialis secundum ordinem naturae, et hoc patet per actum ipsius liberi arbitrii, qui est eligere, qui habet aliquid rationis et aliquid voluntatis. Eligere enim duobus praepositis alterum praeoptare est; duo vero praeponere rationis est, alterum vero praeoptare voluntatis est. Ratio und intellectus ſind bei Albert dasſelbe, nur daß ratio in beſonderer Beziehung auf den Zuſammenhang zwiſchen Grund und Folge gebraucht wird. Ib. qu. 58 p. 280 b.

3) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 192 a.

Zeit verſchiedene und entgegengeſetzte Formen in ſich beherbergen kann [1]). Es iſt dies eine bekannte Lehre des Ariſtoteles und der Arabiſchen Ariſtoteliker. Sie beruht darauf, daß der Verſtand das Allgemeine erkennen kann, wie es die Gründe des Beſondern in ſich enthält und die in der Materie geſpaltenen Beſonderheiten umfaßt [2]). Eben deswegen ſoll auch die vernünftige Seele nicht als ein Act im Körper, welcher aus der Materie hervorgezogen würde, angeſehn werden. Mit dem Ariſtoteles und den Arabern nimmt daher Albert an, daß ſie von außenher in uns komme, aber nicht vom Himmel, ſondern von Gott und nach der Ähnlichkeit mit Gott gebildet, herausgezogen aus dem Lichte Gottes, welches in dem Werke der Natur wirkt [3]). Man ſieht wohl, daß ſeine Lehre von der Erfahrung und den Lehren der Kirche getrieben ſich anſtrengt einen entſchiedenen Abſchnitt zwiſchen dem ſinnlichen und dem vernünftigen Leben zu machen. Er ſtützt ſich dabei auf den ſpecifiſchen Unterſchied der

1) Summa de creat. II tr. I qu. 68 art. 4 part. 1 p. 316. Omnis substantia rationalis est ad opposita.

2) De int. et int. II, 8 p. 259 a. Oppositio et disparatio et diversitas et hujusmodi non consequuntur formam nisi per hoc, quod sunt in materia, sed secundum quod sunt in lumine agentis, simplices sunt, indivisibiles et unitae, eo quod sunt unum et idem in causa prima.

3) De un. int. c. Averr. 5 p. 228 b; de nat. et or. an. tr. I, 1; 5. Contingit enim formam esse animam rationalem, quae transcendendo materiam et virtutes materiales in similitudinem prorumpit motoris primi in natura. — — Intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco, non ita quod intellectus primus causet ipsam extra naturae opus, sed quia educit eum de luce sua et non de aliquo materialium principiorum. Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 p. 48 a.

Dinge [1]), welchen er ja überhaupt anerkannt haben will; aber wir müſſen uns wohl eingeſtehn, daß dies nicht recht paſſen will zu den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Lehre, welche überall nur auf Grade, im Ausgehn der Dinge von Gott und in der Rückkehr zu ihm führen. Wenn man ihm auch zugeſtehn möchte, daß es mit ſeiner Lehre ſich vereinigen laſſe, wenn er die vernünftige Seele preiſt, weil ſie allein die Vollendung und den Zweck aller niedern Dinge in ſich trage und deswegen auch ihre Formen in ſich enthalte; ſo ſehen wir doch nicht ein, warum ſie deswegen von den niedern Vermögen, welche in der Materie gebunden ſind, getrennt werden ſollte, als wenn in ihrer Hervorbringung allein Gott unmittelbar und nicht durch die niedern Kräfte wirke, in welchen doch auch Gottes Kraft gegenwärtig und wirkſam iſt [2]). Er muß doch eingeſtehn, daß der Verſtand nicht ohne die Seele und die Seele nicht ohne den Körper ſein könne, weil jener die Seele und dieſe den Körper zu ihrem Werkzeuge habe [3]). Sollte ihn in der Durchführung dieſes Grundſatzes, die Furcht ſtören, daß die vernünftige Seele durch den Gebrauch ſolcher Mittel von ihnen abhängig werden könnte [4])? Er hätte ſie wohl verbannen können durch den

1) Summa theol. I. I.

2) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 192 a sq.

3) De un. int. c. Averr. 5 p. 229 b. Id, quod organum habet proprium in corpore, conjunctum est et non habet esse separatum ab anima. Intellectus autem habet organum in corpore.

4) Von dieſer Furcht zeugt es, daß der Weiſe vom Einfluß der Geſtirne unabhängig ſein und der Verſtand von der Reinheit der Sitten unterſtützt werden ſoll. Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 part. 1 p. 58 a; de int. et int. II, 10.

Gedanken, daß der Zweck nicht den Mitteln, ſondern die Mittel dem Zwecke dienſtbar ſind. Aber die Scheu vor der Vermiſchung des Geiſtigen mit dem Materiellen iſt offenbar von ſeinen Vorgängern auf ihn übergegangen. Und unſtreitig liegt hierbei noch ein anderer Gedanke im Hinterhalt, der Gedanke an die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede in der Welt, über welche er doch die vernünftige Seele erheben möchte. Noch an einer andern Stelle werden wir dieſen Gedanken in voller Wirkſamkeit finden.

In dem Vorigen iſt ſchon angedeutet, daß Albert in den Begriff der Freiheit den Gegenſatz zwiſchen Verſtand und Willen zieht, welche er auch in Gott unterſchieden hatte. Auch dieſer Punkt kommt bei ihm zu keiner genügenden Erledigung. Es frägt ſich, was das Entſcheidende in der Freiheit iſt, der Wille oder das Urtheil des Verſtandes (ratio). Albert kann ſich nicht entſchließen der einen oder der andern Kraft die Herſchaft zu geben; er nimmt daher eine dritte Kraft zu Hülfe, die freie Willkür (liberum arbitrium), und läßt von ihr die Entſcheidung ausgehn, indem er ſie wie den Richter betrachtet, welcher entſcheidet zwiſchen dem, was die Vernunft als begehrungswerth anerkennt, und dem, was der Wille begehrt. Erſt aus dem Zuſammenwirken dieſer Kräfte ſoll der vollkommene Wille (perfecta voluntas) hervorgehn [1]). Man könnte nun in der höchſten Kraft der freien Willkür die Einheit des ganzen Menſchen vertreten finden, welche

1) Summa theol. II tr. XIV qu. 91 m. 3 p. 440 b; Summa de creat. II tr. I qu. 68 art. 2 p. 311 b. Propter hoc dicitur liberum arbitrium, quia in arbitrando non habet limites sibi praefixos, quantum debeat moderari pro ratione et pro voluntate

Albert nicht weniger eifrig, als die Victoriner vertheidigt. Nur noch beſſer weiß er ſie abzuleiten aus den allgemeinſten Grundſätzen ſeiner Lehre. Obgleich der Menſch die Materie in ſich hat und die natürlichen Kräfte des lebendigen Weſens, die vegetative und die animaliſche Seele, ihm zur Grundlage dienen, iſt er doch eins in ſeiner Vernunft, weil dieſe als der höhere Grad der Entwicklung alle niedere Grade des Daſeins in ſich umſchließt [1]). So iſt er auch in ſeinem Verſtande eins, obgleich dieſer alle Formen und Ideen der Dinge umfaßt, weil er eben der höchſte Zweck und die höchſte Idee iſt, welche alle niedere Kräfte oder Formen enthält ohne Störung ihrer Einfachheit, weil ſie wie das Allgemeine zum Beſondern ſich verhält [2]). Aber die Ausführung dieſes Gedankens zeigt auch, daß Albert viel geneigter iſt in der Vernunft oder dem Verſtande die alles vereinigende Einheit des Menſchen zu finden, als in der freien Willkür. Er behauptet daher, der ganze Menſch als Menſch beſtehe nur im Verſtande [3]). Und ſo finden wir denn auch, daß er dahin ſich neigt alle Begehrungen des Menſchen von ſeinem Verſtande abhängig zu machen und nur als Folgen ſeiner Erkenntniß anzuſehn, denn der praktiſche Verſtand leite

1) De nat. et or. an. I, 5 p. 193 b.

2) Ib. 4 p. 192 a sq. Anima ista, licet sit una substantia hominis, habet tamen multas potentias, eo quod est in se colligens omnium formarum se ordine naturae praecedentium potentias, quae omnes intellectuali natura complentur tanquam in ultimo termino et fine.

3) De int. et int. II, 8 p. 259 a. Homo inquantum homo solus est intellectus. Nach dem Ariſtoteles. Summa theol. II tr. II qu. 9 p. 79 b.

alle Werke des Menſchen ein [1]). Man wird hierin den Einfluß der Ariſtoteliſchen Philoſophie und das Vorherrſchen des theoretiſchen Intereſſes nicht verkennen, welches freilich gegen die ethiſche Richtung der Kirchenlehre ſehr ſcharf abſticht. Es geſchieht hierdurch, daß Albert das Gute mit dem Wahren ganz gleich ſetzt. Den Menſchen ſieht er als Abbild des Guten an, weil er Abbild des Wahren iſt [2]).

Hieraus erklärt es ſich, warum Albert bei Betrachtung des menſchlichen Lebens bei Weitem mehr auf die theoretiſche als auf die praktiſche Seite ſein Augenmerk gerichtet hat. Seinen allgemeinen Grundſätzen getreu denkt er ſich das Erkennen als ein Aufſteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Auch die freien Urſachen müſſen dieſen Weg gehn. Die Ausbildung der niedern vegetativen Seele iſt die Vorbedingung, die Materie oder der Anfang für die Entwicklung der ſinnlichen, die Ausbildung der ſinnlichen die Vorbedingung für die Entwicklung der vernünftigen Seele, ſonſt würde der Menſch nicht ein Weſen ſein, ſondern aus vielen Kräften beſtehen [3]). In den

---

1) L. l. summa de creat. II, tr. I qu. 61 art 1 p. 292 b sq.

2) De int. et int. l. l. Est enim imago primi boni per idem, quod est imago primi veri. Summa theol. II tr. XV qu. 97 m. 2 p. 258 b.

3) Summa theol. l. l. In actibus rationis, qui dicuntur esse liberi arbitrii, ordo est secundum dispositionem et processum ab imperfecto ad perfectum. De nat. et or. an. tr. I, 5 p. 193 b. Inchoatio vegetativi est in materia et in esse primo substantiae animandae et inchoatio sensibilis est in vegetativo et inchoatio rationalis in sensitivo est; quia aliter homo constitutus — — esset multa et non unum.

höhern Graden der Ausbildung sind auch die niedern vorhanden und eben deswegen können die höhern nicht gewonnen werden, wenn nicht zuvor die niedern erlangt sind. Albert hält an diesen Grundsätzen so fest, daß er sogar noch dem künftigen Leben nach dem Tode die Fortdauer der vegetativen und thierischen Seele vorbehält und nur fordert, daß diese Kräfte hier sich geübt und ausgebildet haben müssen, damit die Seele dem höhern Lichte zugänglich werde, weil sie in jenem Leben keine Gelegenheit sich zu üben haben würden [1]). Auf denselben Grundsätzen beruhn auch die wichtigsten Gründe, welche er der Lehre des Averroes entgegensetzt, daß der speculative Verstand in allen Menschen nur einer sei. Denn da Verschiedenheit der Subjecte stattfinde in den niedern Graden des Lebens, so könne sie auch in dem höhern Grade des speculativen Verstandes nicht fehlen [2]). Es genügt zu bemerken, daß in der Unterscheidung der verschiedenen Grade der Vorbildung für den Verstand Albert in allen wesentlichen Punkten an die Lehre des Avicenna sich anschließt [3]).

In dem Verstande unterscheidet er nun mit seinen Vorgängern den möglichen und den wirklichen Verstand, will aber den erstern nicht materiellen Verstand genannt wissen [4]). Wäre der mögliche Verstand materiell, so

1) Ib. tr. II, 13 p. 213 b; 15.

2) L. l.; de intell. un. c. Averr. 5; de int. et int. I tr. I, 7 p. 245 a.

3) Der Ausdruck memoria in der Trinitätslehre des Augustin macht ihm dabei zwar viel zu schaffen, wird aber doch zuletzt glücklich beseitigt.

4) De nat. et or. an. tr. I, 8. Der Ausdruck intellectus ma-

würde er etwas von ſeiner Materie in den Gedanken des Gegenſtandes einmiſchen und ihn nicht rein darſtellen können, ſo daß in ſeiner Erkenntniß Erkennendes und Erkanntes nicht völlig eins ſein würden; er würde alsdann auch nur einer Form fähig ſein, welche in dem Vermögen der Materie angelegt wäre, und nicht das Allgemeine, ja alles, was iſt, zu erkennen im Stande ſein. Er betrachtet ihn daher vielmehr als eine unbeſchriebene Tafel, in welche alles eingeſchrieben werden kann, und vergleicht ihn mit den durchſichtigen Dingen, welche die Stralen des Lichts in ſich aufnehmen ohne ſie zu verändern. Seine gewöhnliche Formel iſt, der mögliche Verſtand ſei der Ort für die überſinnlichen Begriffe [1]). Die Unterſcheidung zwiſchen wirklichem und möglichem Verſtande beruht nur darauf, daß die vernünftige Seele urſprünglich nur ein Vermögen zu erkennen hat, aus welchem die Wirklichkeit des Erkennens allmälig ſich herausbilden muß. Eben deswegen iſt ſie mit dem Körper verbunden und hat ein zeitliches Daſein, und ſofern ſie Raum (continuum) und Zeit berührt, iſt ſie möglicher Verſtand, ſofern ſie aber etwas Eigenes und Thätiges in ſich hat, wodurch das Erkennen vollzogen wird, haben wir ihr den thätigen Verſtand beizulegen [2]). Daher iſt die Lehre des

---

terialis kommt wohl bei ihm vor, gewöhnlich aber mit einer Correctur, wie beim Averroes der Ausdruck intellectus passibilis.

1) Ib. 7 p. 195 b. Nullam materiae comparationem habet iste intellectus, sed potius locus est specierum intelligibilium. — — Locus universalis. De int. et int. II, 4. Intellectus possibilis — — susceptibilis non est unius tantum, sed omnis intelligibilis.

2) Ib. I tr. I, 6. Intellectus autem habet aliquid sui, intel-

ren Anfang in ſich ſchließen [1]). Es erkennt aber die Seele alle Dinge, indem ſie ſich erkennt. Denn jedes geſchaffene Ding gewinnt in ſeiner Entwicklung nichts anderes, als was dem Vermögen nach in ihm liegt, ſein eigenes Weſen durch ſeine eigene That. In ihr wird ihm offenbar, was ſeinem Sein angehört; dies geſchieht zum Theil durch eine Verwirklichung des Theiles, im Ganzen durch die Verwirklichung des Ganzen. Die Erkenntniß des Intelligibeln, die wahre Philoſophie, iſt daher Selbſterkenntniß [2]). Ohne dieſe Philoſophie erkennen wir nichts, nicht einmal daß wir nichts erkennen; aber ohne die Erkenntniß der Dinge durch die Bildung ſeines Verſtandes erkennt auch der Menſch ſein eigenes Weſen nicht [3]). Dadurch daß in ſolcher Weiſe die Erkenntniß des Menſchen beſonders auf ſein eigenes Weſen gerichtet wird, ſoll nun keineswegs eine Beſchränkung des menſchlichen Verſtandes angedeutet werden. Das individuelle Daſein des Verſtandes in der einzelnen Seele iſt doch fähig das Allge-

---

1) Ib. I tr. I, 7 p. 245 a. Ens enim in anima potius est intentio rei quam res, Ib. tr. III, 1 p. 250 b; II, 5.

2) Ib. II, 8. Adeptus igitur intellectus est, quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum. — — Id, quod est in potentia, non manifestatur nec acquiritur nisi per actum suum proprium. — — Totum autem accipitur, quando per omnia, ad quae in potentia est, penitus fuerit in effectu. — — Et sic adipiscitur homo suum proprium intellectum. Et ideo dixit Plato, quod verissima philosophiae definitio est sui ipsius cognitio.

3) Ib. 6 p. 258 a. Nihil penitus scit, qui philosophiae non studet, nec enim se, nec aliud a se. — — Et haec ratio convincit, quod homo nunquam invenit se ipsum, nisi contemplatione veritatis rerum.

meine ohne Individuation aufzufaſſen, weil es mit dem allgemeinen thätigen Verſtande in Verbindung ſteht und von keiner Materie beſchränkt wird [1]). Im Verſtande liegen eben alle Ideen und werden durch die allgemeine Idee Gottes umfaßt. Er iſt das Bild Gottes im Menſchen, durch welches er mit der erſten Urſache zuſammenhängt und ihr verähnlicht iſt, durch welches er alle Formen der Dinge im Lichte des Allgemeinen zu erblicken vermag. Im Menſchen iſt daher auch nicht allein das Thieriſche und das Verſtändige, ſondern auch das Göttliche, ein Bild der Wahrheit, welche als ein Same in allen Dingen liegt [2]). Daher erkennen wir nicht ſowohl durch die äußern Dinge, als durch die Erleuchtung, welche uns Gott ſendet, welche aber durch die Formen der natürlichen Dinge als durch ſeine Mittel in uns zur Wirklichkeit gebracht wird [3]).

Hierin ſind die äußerſten Forderungen, welche das wiſſenſchaftliche Streben ſich ſtellen kann, vollkommen befriedigt. Gott ſendet alle Formen in die Welt und einem innerlich wirkenden Künſtler gleichend bringt er aus

1) Ib. 4 p. 256 a. Eadem forma est in possibili intellectu et in materia, sed ab intellectu nullam accipit individuationem. Ib. I tr. I, 7 p. 245 a. Intentio rei non specificatur neque individuatur per hoc, quod est in luce incorporea intellectuali, sed manet universale.

2) Ib. I tr. I, 6 in. Imago dei dicitur. Ex hujus enim assimilatione causae primae habet intellectum universaliter agentem. Ib. II, 8 p. 258 a. Est enim mens humana ratio et similitudo quaedam veritatis primae, quae est semen quoddam omnis veritatis. De nat. et or. an. tr. I, 8 p. 196 b; tr. II, 2 p. 199 b.

3) Ib. tr. I, 7 p. 195 b; de int. et int. II, 3 p. 255 a.

dem Samen alles Daſeins, den er mit der Materie in die Dinge gelegt hat, alles hervor; dieſe Formen aber, das wahre Sein aller Dinge, wie ſie einen geiſtigen Urſprung und eine geiſtige Bedeutung haben, ſo iſt auch unſer Geiſt ſie zu erkennen im Stande, weil er als das Bild Gottes alle dieſe Formen in ſich enthält. So ſtrebt unſer Verſtand nach der Erkenntniß als nach dem, was ſeine Natur ihm enthüllt, und iſt die Quelle der Wahrheit, welche er liebt, wie ſein eigenes Weſen; alle Täuſchung iſt ihm verhaßt, ſie entſtammt nicht ihm, ſondern nur der Einbildungskraft; darin findet er ſein Gut und ſeine Seligkeit, daß er erkennt [1]).

Wenn man nun dieſe Schilderungen des natürlichen Erkennens, wie es dem Menſchen für möglich gehalten wird, vor Augen hat, ſo möchte man wohl fragen, warum Albert mit ihm ſich nicht begnügt, ſondern noch ein übernatürliches Erkennen fordert. Sollte es ſein, weil er jenen Verſprechungen, welche dem natürlichen Verſtande des Menſchen gemacht werden, nicht völlig vertraut? Es finden ſich in der That unter ſeinen Sätzen auch viele, welche an die Beſchränkungen des menſchlichen Verſtandes erinnern, nicht allein in ſeinem gegenwärtigen Aufſteigen, wo er nur allmälig vom Phyſiſchen zum Mathematiſchen und vom Mathematiſchen zum Göttlichen gelangen kann und mehr der Einbildungskraft und den Sinnen als dem thätigen Verſtande anhängt, weil er in die Materie eingetaucht nur allmälig an das Licht der Erkenntniß ſich gewöhnen kann [2]), ſondern auch überhaupt, in-

1) De int. et int. II, 8.
2) Ib. 6 p. 257 b.

dem behauptet wird, daß einiges unbegreiflich sei, wie die Bewegung, die Zeit und die erste Materie, weil diese Dinge zu sehr mit der Beraubung vermischt wären, anderes über unsern Verstand gehe, wie das Göttliche, weil es einen Glanz hätte, welches unser blödes Auge nicht vertragen könnte. Daher soll das Mathematische vornehmlich unserm Verstande zusagen, weil es zwischen dem Physischen und Theologischen mitten inne liege und also weder durch die Materie verdunkelt werde, noch unsern mit Raum und Zeit zusammenhängenden Verstand übersteige [1]). Weniger störend ist es hierin, daß wir das Göttliche nicht gut erkennen sollen, denn dies wird doch nur unserer gegenwärtigen Schwachheit zugeschrieben, als daß auch in den niedern Stufen des Daseins etwas Undurchdringliches gefunden wird, da sie nach den allgemeinen Grundsätzen Albert's vielmehr in den höhern Stufen des Seins vollkommen enthalten und begriffen sein sollten. Es scheint, als befürchtete er doch, daß in den weltlichen Dingen eine Mischung, eine Materie, eine Beraubung sich finde, welche deren Erkenntniß in voller Durchdringung von Seiten der Gegenstände unmöglich machte. Und von der Seite des Verstandes erinnert er sich auch, daß die Individuation unserer Seele ein Hinderniß sein möchte für die unbeschränkte Erkenntniß. Da ist der Gedanke mächtig in ihm, daß jedes Geschöpf nur ein Endliches ist, und daraus zieht er den Schluß, welcher schon früher erwähnt wurde, daß die vernünftigen Geschöpfe die

1) Ib. I tr. III, 2. Divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur.

Grenzen, den Zweck aller Dinge oder das Unendliche zwar berühren, aber nicht faſſen könnten [1]). Dies gilt ſogar von den Engeln und den Seelen der Geſtirne, wie viel mehr vom Menſchen, welcher durch ſeine Beſtimmung den Körper zu regieren in der Anſchauung des Göttlichen geſtört werden kann. Denn der Verſtand des Menſchen wird rein genannt, nicht weil er mit dem Körper nicht verbunden wäre, ſondern nur weil er im Erkennen dem körperlichen Organe nichts verdankt [2]). Beſonders ſtark aber greift bei dieſem Punkte der Gedanke ein, welchen Albert faſt durch alle ſeine Autoritäten beſtätigt fand, daß im natürlichen Daſein der Dinge eine Stufenleiter von Weſen nothwendig ſei und daß jedes dieſer Weſen auch nur nach der Stufe ſeines Daſeins ſein natürliches Erkennen haben könne. Der Menſch alſo, welcher nur einen ſehr niedern Grad des Seins inne hat, wird in ſeinem natürlichen Erkennen auch nur eine niedere Stufe der Einſicht gewinnen können [3]).

---

1) lb. II, 1; Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 31 a. Finitum non potest capere, quod est infinitum.

2) Ib. II tr. II qu. 9 p. 80 a; Summa de creat. I tr. IV qu. 30 art. 2 p. 101 a.

3) Summa theol. II tr. IV qu. 14 m. 1 art. 1 p. 93 a. Über die natürlichen Stufen des Herabſteigens durch den Himmel zur ſublunariſchen Welt trägt Albert nur die Meinung der Frühern vor und entſcheidet ſich nicht, namentlich nicht über die Seele des Himmels. De caus. et proc. un. I tr. IV, 6; 7 fin. Es ſteht ihm aber das Princip feſt. Ib. 8. Inferius quidam casus est semper superioris et inferius incipit, ubi lumen aliquo modo occumbit superioris. Daher iſt auch das Daſein der Engel uns nur durch Offenbarung bekannt; es gehört aber auch einem andern Gebiete des Seins an. Ib. 8 fin.

Dieſe Bedenklichkeiten ſind es, welche Albert den Großen vermögen eine Stufe des Erkennens anzunehmen, welche er für übernatürlich hält, in welcher unſerer Natur etwas zugefügt, ein Verſtändniß ihr eingegoſſen werde [1]). Er nennt dieſe Stufe den Verſtand, durch welchen wir uns Gott verähnlichen (intellectus assimilans, assimilativus), oder auch den göttlichen Verſtand [2]). Es iſt dies eine Erleuchtung unſerer Vernunft, welche von Gott, aber auch von den Engeln uns zukommt [3]). Daß eine ſolche möglich ſei, wird im Allgemeinen daraus abgeleitet, daß ja überall das Licht Gottes oder überhaupt das Höhere über das Niedere leuchte, daß die verſchiedenen Grade der Dinge in dieſer ganzen Welt nichts anderes ſind als die Offenbarungen Gottes nach der verſchiedenen Faſſungskraft der Geſchöpfe. So offenbart ſich Gott in den körperlichen Dingen nach den Grenzen eines jeden Dinges begrenzt, ſo in dem möglichen Verſtande in ſeinem Bilde, welches alles dem Vermögen nach enthält, was ein von der Materie geſondertes Sein hat, ſo in dem thätigen Verſtande dieſer kleinern Welt, ſo nicht weniger in den Geiſtern, welche den Himmel bewegen und dieſe Bewegung nur hervorbringen um ſich Gott zu verähnlichen [4]). Man

1) Superadditum naturae iſt ein gewöhnlicher Ausdruck. Intellectus infusus. Summa de creat. I tr. IV qu. 19 art 1 p. 77 b.

2) Summa theol. I tr. III qu. 16 m. 3 art. 3 p. 61 a; de int. et int. II, 9 sqq. Für assimilare wird auch applicare gebraucht. Auch der intell. accommodatus (phil. paup. V, 29; 32) ſcheint auf dasſelbe hinauszulaufen.

3) De caus. et proc. un. II tr. I, 13; summa theol. II tr. IV qu. 14 m. 3 art. 2 part. 4 p. 110 a.

4) De int. et int. II, 9.

sieht hieraus, daß Albert diese übernatürliche Erkenntniß doch auf das Genaueste an die natürlichen Gaben der Dinge anschließt. Man wird dabei nicht vergessen dürfen, wie er über das Wunderbare überhaupt dachte. Wenn er lehrte, der menschlichen Natur werde im eingegossenen Verstande etwas zugelegt, so konnte er seinen allgemeinen Grundsätzen nach dies nur als eine Entwicklung ansehn, welche sich doch an ein im Menschen verborgenes Vermögen anschlösse. Und daher betrachtet er auch das übernatürliche Erkennen als etwas, was dem allgemeinen Naturgesetze sich nicht entziehen kann. Er hält es zwar für möglich, daß uns göttliche Zeichen auf eine wunderbare Weise zukommen, sei es in Träumen oder in prophetischen Gesichten und Wundern, aber diese Dinge an sich gewähren uns doch die übernatürliche Erkenntniß nicht, sondern der Verstand thut es, welcher sie auslegt. So hatte nicht Pharao, sondern Joseph, welcher den Traum deutete, die übernatürliche Erkenntniß [1]). So sollen wir auch in dieser sinnlichen Welt niemals ohne Mittel zur Erkenntniß Gottes gelangen und nur aus seinen Wirkungen Gott erkennen, sei es in der Natur oder in der Gnade [2]). Dies ist eben das allgemeine Gesetz der Natur, welches im Willen Gottes gegründet nicht überschritten werden kann; nach ihm soll alles durch seine natürlichen Stufen vom Niedern zum Höhern sich erheben. Daher ist auch für uns die Erkenntniß aus natürlichen

1) Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 3 p. 42 a.

2) Ib. qu. 15 m. 1 p. 43 b. In praesenti vita cognitio dei sine medio esse non potest, quod medium effectus dei est in natura vel gratia.

Gründen gewiſſer als die Erkenntniß durch den Glauben und dieſe gewiſſer als die Erkenntniß von Angeſicht zu Angeſicht, obgleich der Natur der Sache nach das umgekehrte Verhältniß ſtattfindet [1]). Es iſt dies derſelbe Grundſatz, welcher verlangt, daß wir erſt die vegetativen und thieriſchen Kräfte in uns ausbilden, damit wir der Bildung des Verſtandes theilhaftig werden. So ſoll auch der höhere Verſtand durch die niedern Grade des wirklichen und erworbenen Verſtandes uns zugänglich gemacht werden [2]).

Durch dieſe Bemerkungen wird nun aber der Gott verähnlichte Verſtand in der That ſo nahe an den erworbenen Verſtand herangezogen, daß es ſchwer hält den Unterſchied zwiſchen beiden zu faſſen. Es ſcheint, als ſchwebte dem Albertus der Gedanke vor, daß der erworbene Verſtand doch nur die Formen zu faſſen vermöge, welche in dieſer ſinnlichen Welt immer nur getrennt und vereinzelt vorkommen, daß es aber auch eine höhere Erkenntniß geben müſſe von der geiſtigen Welt und in höchſter Stufe von Gott, welche alles Getrennte vereinige. In jenem erworbenen Verſtande würde alsdann das Wahre nur in einer zeitlichen Folge der Gedanken, in dieſer höhern Erkenntniß dagegen in einer einfachen Anſchauung ſich uns vergegenwärtigen [3]). Dies ſoll jedoch nicht aus-

1) Ib. qu. 16 m. 3 art. 2 p. 60 a.

2) De int. et int. II, 9. Stramentum hujus intellectus sunt alii intellectus.

3) L. l. Fit autem hoc, cum per omnia in effectu factus intellectus perfecte adeptus est se ipsum et lumen agentis et ex omnium luminibus et notitia sui extendit se in luminibus intel-

ſchließen, daß der eingegoſſene Verſtand auch niedere Entwicklungsſtufen in ſich umfaſſe; er iſt noch nicht Anſchauung Gottes, ſondern er iſt nur Erkenntniß der Dinge nicht in ihrem natürlichen Lichte, wie ſie ſind, ſondern im göttlichen Lichte, wie ſie ſein ſollen oder wie ſie im Gedanken des Zwecks ſich darſtellen, zu welchen wir und alle Dinge aufſteigen. Daher erſcheint auch Albert dem Großen das Streben nach dem Guten als die alleinige Quelle aller Erleuchtung und er hält es für eine Täuſchung, wenn man meine, daß man das göttliche Gut nicht finden könne; denn in allem ſei es vorhanden und jedes nur deswegen gut, weil es Zeichen und Spuren des Göttlichen in ſich enthalte [1]). Man wird nicht verkennen, wie viel beſſer dieſe Lehrweiſe den ihr zum Grunde liegenden Gedanken auszudrücken weiß, als die Anſchauungslehre der Victoriner. Auch ſie will eine Anſchauung Gottes im ewigen Leben und im gegenwärtigen Leben einen Vorſchmack dieſer Seligkeit, aber ſie unterſcheidet die Stufen, welche dahin führen, ſorgfältig von der Anſchauung; ſie ſind nur Thätigkeiten des erleuchteten Verſtandes, welcher ſein Ziel in der Ferne erblickt und in ihm die Vereinigung alles des zerſtreuten Seins, welches den natürlichen Arten der Dinge angehört. Wenn nun

---

ligentiarum ascendens gradatim ad intellectum simplicem divinum.

1) De caus. et proc. un. II tr. IV, 2. Illi decipiuntur, qui dicunt, quod bonum divinum non inveniunt; per hoc enim decipiuntur, quia in appetitibus et actionibus nutus et signa primi boni sequuntur et non ipsum verum bonum. In nutibus autem et signis aliquid formae veri boni resultat.

die Erkenntniß der Einheit alles Seins durch die Erkenntniß unſerer ſelbſt und der höhern Intelligenzen vermittelt werden ſoll, ſo iſt dabei die Vorausſetzung, daß in den vernünftigen Geiſtern die Vereinigung aller Ideen und der Abglanz Gottes ſich finde.

Mit dieſer Richtung auf das Ziel aller Dinge tritt nun aber der ethiſche Charakter der ganzen Lehre wieder in das hellſte Licht. Im ſittlichen Leben der Intelligenzen unterſcheidet Albert zwei Arten der Tugenden, die Platoniſchen Cardinaltugenden und die theologiſchen. Jene ordnen die Begierden der Seele und führen zur praktiſchen Wirkſamkeit; dieſe, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, wenden ſich dem letzten Zwecke aller Dinge zu; jene werden durch Erkenntniß und Gewöhnung erworben, dieſe dagegen werden durch Gott uns eingegoſſen [1]). Wir ſehen hier denſelben Gegenſatz im ethiſchen Gebiete, welchen die Logik zwiſchen dem erworbenen und dem eingegoſſenen Verſtande aufſtellt. Im ethiſchen Gebiete aber tritt der Grund des Gegenſatzes viel deutlicher hervor, als in rein wiſſenſchaftlicher Richtung. Es werden hier das Reich der Gnade und das Reich der Natur unterſchieden. Das himmliſche Reich der Gnade will Albert nicht mit der natürlichen und logiſchen Eintheilung der Dinge verglichen wiſſen, ſondern lieber mit dem politiſchen und bürgerlichen Reiche, in welchem zwar eine Vertheilung der Geſchäfte unter Verſchiedene, aber ohne weſentlichen Unterſchied der Perſonen ſtattfinde [2]). Hier ver-

1) Summa theol. II tr. XVI qu. 103 m. 2. Die Ausführung iſt ſehr kurz.

2) Ib. tr. II qu. 8 p. 78 b. Distributio regni coelestis ma-

ſchwinden mit den natürlichen Unterſchieden auch die Gradunterſchiede, welche in der ſinnlichen Welt nothwendig und welche nach Albert's Lehre das weſentliche Hinderniß ſind, welches uns abhält die ganze Fülle des göttlichen Seins und der Wahrheit in uns aufzunehmen. Zwar iſt unter den Engeln noch ein Unterſchied, auch der Über- und Unterordnung, aber er bezieht ſich nur auf die heilige Handlung und das Geſchäft in der Hierarchie, nicht auf den letzten Zweck, welchen ſie erreichen ſollen. So legt Albert die Lehre des Areopagiten von der himmliſchen Hierarchie aus [1]). Eben ſo ſpricht er über den Unterſchied zwiſchen den vernünftigen Seelen und den Engeln ſich aus. Sie ſind dadurch von einander verſchieden, daß ſie verſchiedene Geſchäfte im ſittlichen Reiche haben und dadurch in Tugend und Wiſſenſchaft ihr höchſtes Gut verdienen ſollen; im letzten Zwecke aber ſind ſie nicht von einander verſchieden [2]). Der letzte Zweck der vernünftigen Geſchöpfe iſt, Gott von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen, d. h. ohne Mittel die Gegenwart ſeines Weſens zu genießen, welches nur den Seligen zukommt, weil dieſe Gegenwart Gottes auch die höchſte Seligkeit ver-

---

gis similis est politicis et civilibus, quam sit logicis et naturalibus.

1) l. l. Non sequitur, nisi quod differunt sacro ordine et sacra actione. Hierarchia enim non dicit nisi sacrum principatum et sacram actionem.

2) Summa de creat. I tr. IV qu. 30 art. 2 p. 101 a. In fine etiam est differentia, non in fine ultimo, quia penes finem ultimum non distinguuntur res, sed in modo promerendi finem per actuntas et virtutes.

leiht [1]). Da werden wir alſo auch anzunehmen haben, daß wir als Glieder dieſes Reiches der Gnade in dem Gewinn der theologiſchen Tugenden über die beengenden Grenzen hinausgelangen, welche uns der Unterſchied der natürlichen Grade auferlegt. Indem wir Gott ſchauen lernen, lernen wir alle Dinge erkennen.

Denn da Gott die Urſache aller Dinge iſt, ſo verſchwindet in ſeiner Erkenntniß auch die Unbegreiflichkeit der ſinnlichen und materiellen Dinge. Die vernünftige Seele kann, wie die Engel, alles, was den Schatten der Materie an ſich trägt, freilich an ſich nicht erkennen [2]), aber in ſeiner Urſache verklärt iſt das alles erkennbar. Es wird da erkannt zwar als etwas, was jenen Schatten der Materie noch an ſich hat und begriffen iſt in einem beſtändigen Fluſſe, aber nicht ſo wird es geſchaut, weil eine ſolche Erkenntniß nur eine veränderliche Meinung ſein würde, ſondern der Blick der Seele wie der Engel dringt da durch alle Hüllen der Erſcheinung hindurch und erkennt alle Dinge im Worte Gottes, in ihren ewigen und unveränderlichen Muſterbildern, in der Bedeutung, welche ſie für das Reich aller Zwecke haben [3]).

1) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 4 p. 34 b.

2) Ib. II tr. IV qu. 14 m. 3 a. 2 part. 2 p. 103 a.

3) Ib. part. 1 p. 101 b. Licet causae naturales, secundum quod sunt in materia, ubi sunt sicut in Euripo, ut dicit Plato, aliquando agant et quandoque non agant et contingenter agant, secundum tamen quod efflunt e verbo, immobiles sunt et uno modo se habent et per similitudinem talis ordinis sunt in intellectu angelico. Vergl. part. 2 über die visio matutina und vespertina der Engel, beſonders p. 103 b. Si enim cognoscitur (sc. res) in se ipsa, ut est, cognoscitur obumbrata mutabilitate et privatione, licet ex parte cognoscentis nulla sit umbra et licet

So sehen wir die Dinge in ihrem ewigen und übernatürlichen Lichte und die Erkenntniß, welche von der Ursache, aller Dinge ausgeht, kehrt im Kreise wieder zu derselben Ursache zurück [1]).

So sollen die Geheimnisse Gottes sich uns enthüllen; aber freilich noch nicht jetzt, wo unser Leben von der Materie abhängt, wo wir erst unsere niedern Kräfte ausarbeiten und vom Bösen uns reinigen sollen. Jetzt können wir Gott nur symbolisch und mystisch erkennen, symbolisch, indem wir die geschaffenen Dinge als Bilder seines Wesens betrachten, mystisch, indem wir das, was in den geschaffenen Dingen ist, nur in einem höhern Sinn Gott zuschreiben, im eigentlichen Sinn von ihm verneinen [2]). In der Zuversicht dagegen auf die Bestimmung der vernünftigen Seele mit dem ewigen Sein vereinigt zu werden und Gott in stetigem Zusammenhange mit ihm zu schauen [3]) findet Albert den vollkommensten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. In einer solchen Vereinigung bedarf sie der Organe nicht mehr, welche ihr nur dazu dienen sollten zu ihrem Urgrunde zurückzukehren [4]). Die Pflanzen- und Thier-Seele

cognoscatur, ut est, per causam proximam; in verbo autem nullam patitur umbram.

1) Ib. p. 103 a sq.

2) Ib. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 a sq.

3) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 3 p. 4 a.

4) De int. et int. II. 12. Materia et instrumentalia organa non accepit secundum naturam nisi ad hoc, ut ad esse divinum reduceretur. Stat igitur substantiata et formata in esse divino in esse perfecta, et hoc vocaverunt philosophi caducum (l. caducum) alterius et immortalis vitae, per quam vere probatur [illegible] humanae immortalitas.

ſoll uns zwar auch im künftigen Leben nicht fehlen, aber nur als Grundlage des höhern Lebens ſoll ſie uns beiwohnen, ebenſo wie die Früchte des erworbenen Verſtandes auf den göttlichen Verſtand übergehn ſollen. Zwar gebraucht Albert noch andere Beweiſe für die Unſterblichkeit unſerer Seele, ordnet ſie aber alle dem angeführten unter, indem er ſie als etwas betrachtet, was nur von den Wirkungen der Seele hergenommen werde, wärend der höhere Beweis der iſt, welcher von der Urſache oder dem Weſen der Seele ausgeht; das Weſen der Seele beſteht in ihrer Ähnlichkeit mit Gott [1]). Nach dem Tode ſchreibt nun Albert der Seele nur eine Fortſetzung der Thätigkeiten zu, in welchen ſie ſchon in dieſem Leben war, indem ſie die Erkenntniß der Dinge in ihren Verſtand aufnahm. Daher ſoll ihr auch im künftigen Leben noch der mögliche Verſtand beiwohnen, nur daß dieſer ohne Hinderniß in ewiger Seligkeit ſeine Erleuchtungen vom göttlichen Lichte empfangen kann [2]). Wir ſehen, wie ſehr Albert bemüht iſt auch in dieſen Ausſichten auf ein höheres Leben ſeinen allgemeinen Grundſatz feſtzuhalten, daß alles nur in einer ſtetigen Entwicklung der in ihm liegenden Kräfte und im Bewahren deſſen, was ſchon früher entwickelt worden, ſeine Vollendung erreichen könne.

Dies iſt das theologiſche Syſtem Albert's in den Hauptzügen, welche philoſophiſchen Charakter an ſich zu tragen ſcheinen, unſtreitig ein ſehr merkwürdiger Verſuch die Überlieferungen der alten Philoſophie mit den Lehren

1) De nat. et or. an. tr. II, 6.
2) Ib. 16.

der christlichen Kirche zu vereinigen. Es wenden sich diese Untersuchungen freilich noch vorherschend den allgemeinsten Grundsätzen zu und die einzelnen Lehren der Kirche sind nur spärlich bedacht, aber dies muß uns als der natürliche Anfang eines Beginnens erscheinen, welches einer weitern Entwicklung Raum ließ. Der Sinn jedoch, in welchem es durchgeführt werden sollte, ist von Albert schon deutlich angegeben worden.

Wie umfassend Albert die Aufgabe der Wissenschaft aufgefaßt hatte, das giebt die Forderung zu erkennen, daß der vernünftigen Seele, welche ihre Bestimmung erreiche, nichts unbekannt, nichts unergründet bleiben dürfe, weder Gott, noch der Schatten der Dinge, welchen die Materie auf alles natürliche Dasein werfe; selbst die Bewegung und die Zeit, welche der Verstand nicht durchdringen zu können scheint, weil sie in beständiger Veränderung keinen festen Halt darbieten, sollen von ihr ergründet werden, wenn das göttliche Wort sie erleuchtet und alles im Lichte des Ewigen erkennen läßt. Eben hieran schließt sich auch Albert's Lehre von der Schöpfung der Materie an; denn die Materie darf nicht ewig und vom göttlichen Verstande unabhängig sein, wenn sie vom menschlichen Geiste im göttlichen Worte durchschaut werden soll; so wie auch die Ewigkeit der Welt verworfen werden muß, weil wir sonst ohne Ende nach den Gründen des Geschehens zu forschen hätten. Daher beschränkt Albert die Gründe der Naturlehre, welche vor dem Anfange einer jeden natürlichen Bewegung eine andere Bewegung verlangen und behaupten, daß aus nichts nichts werden könne, indem er den Gedanken einer höhern Ur-

ſache geltend macht, welche ſowohl die Nothwendigkeit der Natur wie die Freiheit des geſchaffenen Willens beherſcht. Daß dieſe Lehrweiſe, welche alles auf ein Princip zurückführt und Grund und von ihm Begründetes durch die Merkmale des Ewigen und des Zeitlichen, des Unendlichen und des Endlichen von einander deutlich abſondert, gegen die verworrenen Irthümer der Platoniker und Ariſtoteliker durch Gründe und aus den tiefſten Forderungen der Vernunft heraus befeſtigt wurde, darin muß man einen bedeutenden Fortſchritt erkennen.

Doch trat er nicht ohne allen Irthum hervor. Albert konnte auf der einen Seite von den Vorſtellungen der Emanationslehre nicht ganz ſich losſagen — die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede in der Welt leitete er daraus ab —, auf der andern Seite ließ er durch den Unterſchied zwiſchen Unendlichem und Endlichem ſich verleiten den Gegenſatz zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf zu ſcharf anzuſpannen, als dürfte zwiſchen beiden nichts Ähnliches angenommen werden, eine Behauptung, welche er doch, um ſeinen Forderungen an die Vernunft zu genügen, nicht bis zu Ende durchführen konnte. Ein Streit entgegengeſetzter Richtungen läßt ſich in dieſem Theile ſeiner Lehre nicht verkennen, indem er auf der einen Seite durchzuführen ſtrebt, daß die höchſte Urſache, Gott, allen Dingen unmittelbar gegenwärtig iſt und in allen niedern Urſachen mit voller Kraft wirkt, von der andern Seite aber auch die Meinung geltend macht, daß Gottes Wirkſamkeit doch in jedem Dinge nur nach ſeiner natürlichen Fähigkeit die Wirkungen Gottes zu empfangen ihre Macht bewähren könne, gleichſam als wäre dieſe

Fähigkeit nicht Gottes Macht entsprungen und unterworfen.

Aus dieser Meinung geht der Gegensatz hervor, in welchem Albert das Reich der Gnade und das Reich der Natur erblickt, vergleichbar dem Gegensatze zwischen kirchlichem und weltlichem Leben, über welchen seine Zeit nicht hinaus konnte. Nur in dem erstern erblickt er die volle und unbeschränkte Macht Gottes, in dem letztern dagegen eine Emanation der göttlichen Kraft, welche nothwendig in absteigenden Graden sich darstellen muß und durch welche alle Grade des weltlichen Daseins ohne Lücke erfüllt werden. Dadurch haben nun alle Dinge der Welt, so weit ihr natürliches Leben reicht, ihre bestimmten Schranken erhalten und nur die vernünftigen Wesen sind der göttlichen Gnade fähig, durch welche sie ihre natürlichen Schranken übersteigen können um der Vollendung ihrer Vernunft und der Verähnlichung mit ihrem Schöpfer theilhaftig zu werden. Nur für diese werden auch die idealen Forderungen in Anspruch genommen, welche die Wissenschaft an das verständige Erkennen richtet. Es läßt sich begreifen, daß die Verbindung zweier einander entgegengesetzter Reiche zu einer Welt ihre Unbequemlichkeit hat, besonders da die Ordnung der Natur in ihrer Stetigkeit gepriesen wird, wärend die unregelmäßige Freiheit des Reiches der Gnade besorgen läßt, daß sie dieser Ordnung sich zu fügen nicht immer geneigt sein dürfte.

Dennoch sucht Albert den Zusammenhang des Reiches der Natur mit dem Reiche der Gnade so gut als möglich herzustellen. Die Lehre des Averroes von den in der Materie verborgenen Formen weiß er auf das Beste mit

den logiſchen Forderungen in Verbindung zu bringen, indem er in der Materie nur den Beginn der Form, in der Form das Complement der Möglichkeit ſieht und den Grundſatz feſthält, daß der Beginn der Entwicklung unter demſelben Begriff gedacht werden müſſe, unter welchem alle Grade und ſelbſt die Vollendung derſelben ſtehen. Daher ſollen auch alle Dinge durch ihre eigene Thätigkeit, wenn auch unter den Begünſtigungen der Umſtände und der höhern Ordnungen des Daſeins, ihren Zweck erreichen, und dieſer Grundſatz, auf das Erkennen der vernünftigen Seele angewendet, führt zum Widerſpruche gegen die Lehre der frühern Araber, daß dem Menſchen der thätige Verſtand nicht angehöre, wie gegen die Lehre des Averroes, daß der ſpeculative Verſtand nicht demſelben einzelnen Menſchen zukomme, welchem die niedern Grade des Denkens zugeſchrieben werden. Sehr gut hängt damit zuſammen, daß in dieſer Welt das Allgemeine nur im Beſondern, in der Materie, dem Principe der Individuation iſt, obwohl es in Gottes Verſtande vor dem Beſondern ſich findet, und daß es in unſerm Verſtande nur nach den beſondern Erkenntniſſen der Sinnlichkeit, als den niedern Stufen des Denkens, ſich entwickeln kann. Und ſo behauptet Albert auch in einer ähnlichen Weiſe, wie die Myſtiker des 12. Jahrh. die Einheit der vernünftigen Seele, deren unterſcheidbare Kräfte nur darauf beruhn, daß ſie in ihrem Leben verſchiedene Grade zu durchſchreiten hat, in einem jeden höhern Grade auch die niedern bewahrend, weil ſie Bedingungen der höhern ſind. Der Verſtand des Menſchen ſchließt ſich deswegen an die Pflanzen- und Thierſeele an und nimmt die niedern Thä-

tigkeiten des Gemeinſinns, der Einbildungskraft, des Gedächtniſſes in ſich auf, anfangs ein möglicher Verſtand um durch ſeine eigene Thätigkeit zum wirklichen Verſtande ſich auszubilden. Dabei entwickelt er, die Ideen der Vernunft, welche in jeder Natur liegen, von der Materie abſondernd, nichts, als was in ſeinem Vermögen liegt, denn im Vermögen der vernünftigen Seele liegen alle Ideen, und er gelangt im erworbenen Verſtande nur zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt und des Allgemeinen, welches in ihm liegt, nach dem Maße ſeiner Empfänglichkeit. So kommt der Verſtand auch zur Einſicht in die Abſichten Gottes, welche er in die Natur gelegt hat, durch die Entwicklung ſeiner eigenen Natur, wenn gleich, wie in allen andern niedern Urſachen, ſo auch im Verſtande dabei die Wirkſamkeit der höhern Urſache nicht ausgeſchloſſen iſt.

Nur eins iſt hierbei ſtörend, die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede in dem natürlichen Daſein der Dinge. Die Beſchränkungen, welche aus ihr auch für die vernünftige Seele folgen, weiß Albert nicht anders zu überwinden, als indem er ſeine Zuflucht zu einer übernatürlichen Erleuchtung nimmt, welche uns Gott verähnlicht und einen göttlichen Verſtand uns eingießt. Er zögert nicht eine ſolche Erleuchtung anzunehmen, im Vertrauen auf die Beſtimmung unſerer unſterblichen vernünftigen Seele, welche das Verlangen nach der Erkenntniß des letzten Grundes aller Dinge hat und deren natürliches Verlangen nicht getäuſcht werden darf. Für ſeine Annahme beruft er ſich darauf, daß wir nicht allein der Natur angehören, ſondern auch einem höhern ſittlichen

Reiche, in welchem zwar verſchiedene Geſchäfte verſchiedenen Dingen zufallen, aber doch allen vernünftigen Weſen, den Bürgern dieſes Reiches, derſelbe Zweck geſteckt iſt, den Menſchen wie den Engeln, nemlich mit Gott im Schauen der Wahrheit ſich zu vereinigen und nun alles, auch die Materie und das Zeitliche, im Lichte des Ewigen zu erblicken.

Faſſen wir nun das Übernatürliche in das Auge, welches Albert anzunehmen nicht unterlaſſen kann, ſo ſcheint es gegen das Natürliche nicht zu grell abzuſtechen, indem es ſchon überall in den Vorausſetzungen des Syſtems angelegt iſt, welches den Zweck der ſittlichen Welt von vorn herein fordert und als die höchſte Spitze der natürlichen Entwicklung anſieht. Nur als das Geſetz der ſittlichen Welt wird es behandelt, welches das Geſetz der natürlichen Welt nicht ſtören kann, weil dieſes Vorausſetzung und Grundlage ſeiner Entwicklung iſt. Daher denkt es Albert nur wie das Wunder als ein Geſetzmäßiges höherer Ordnung, welches in den verborgenen Gründen der Welt angelegt iſt. Seine Annahme haben wir nur als ein Bekenntniß anzuſehn, daß die Grundſätze, nach welchen das natürliche Sein beurtheilt wird, nicht ausreichen den letzten Zweck der Entwicklung daraus abzuleiten. Aber es iſt doch ein Umſtand in dieſer Lehrweiſe, welcher beweiſt, daß in ihr der Begriff des Übernatürlichen ſich ſteigert, wenn wir ſie mit den frühern theologiſchen Lehren eines Auguſtinus, eines Hugo von St. Victor vergleichen. Auf das Verderben der menſchlichen Natur durch die Sünde legt dies Syſtem der Theologie kein großes Gewicht. Albert konnte zwar nicht unterlaſſen

auch die Lehre von der Erbsünde zu berücksichtigen; es geschieht aber nur oberflächlich [1]). Er bedarf ihrer nicht um die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung darzuthun. Die Gradunterschiede in der Emanation Gottes halten uns schon in einem hinlänglichen Abstande von Gott, um uns ohne eine übernatürliche Hülfe zu ihm nicht gelangen zu lassen. Diese Vorstellungsweise läßt die Kluft zwischen Natur und Gnade viel größer erscheinen, als die alte Lehre, in welcher die Erlösung mit allen ihren übernatürlichen Folgen nur als eine Wiederherstellung der ursprünglichen Natur angesehn wurde. Bei der alten Lehre blieb im Gedächtniß, daß Schöpfung und Erlösung als derselbe Act in dem ewigen Wesen Gottes zusammenhängen; in der neuen Lehre setzte man seine Hoffnung auf eine Gnade Gottes, welche der ursprünglichen Natur etwas Neues zulege und, was der Schöpfung unmöglich wäre, die Gradunterschiede zu überwinden, das zu einem Möglichen mache. Diese Umwandlung der Lehre ist von den wichtigsten Folgen für die spätere Dogmatik gewesen. Sie wurde angerathen durch den Gegensatz, in welchem man die Natur des Weltlichen und das kirchliche Leben in der Gnade erblickte. Sie festzuhalten dazu trug die Emanationslehre, aber noch mehr die physische Ansicht der Dinge bei, welche man vom Aristoteles und den Arabern geerbt hatte.

1) Summa theol. II tr. XVII.

Zweites Kapitel.

Thomas von Aquino.

Thomas, der jüngere Sohn eines Grafen von Aquino, welcher mit dem Geschlechte der Hohenstaufischen Kaiser verschwägert war, wurde 1225 oder nach wahrscheinlichern Angaben 1227 nahe bei Monte Cassino zu Aquino oder zu Roccasicca geboren. Seinen ersten Unterricht erhielt er von Geistlichen im Kloster zu Monte Cassino, nachher zu Neapel. Seine Neigung zum Klosterleben führte ihn in seinem 16. Jahre zu dem Entschluß in den Orden der Dominicaner zu treten. Seine Familie war dem zuwider und die Dominicaner hielten es daher für rathsam ihn aus deren Nähe zu entfernen. Auf der Reise nach Frankreich jedoch hoben ihn seine ältern Brüder auf und brachten ihn nach einem festen Schlosse ihrer Besitzungen in Neapel, wo sie ihn eine geraume Zeit gefangen hielten. Weder die Gewaltsamkeit seiner Brüder, noch die Bitten seiner Mutter und seiner Schwester, noch die Versuchungen, welche man ihm bereitete, konnten ihn in seinem Entschlusse erschüttern. Nachdem er seiner Haft entflohen war, führte er ihn aus. Wir finden ihn bald darauf in der engsten Verbindung mit Albert dem Großen, dem er als Schüler in Köln sich anschloß, mit dem er nach Paris ging und wieder nach Köln zurückkehrte. Hier trat er zuerst als Lehrer auf, nachher zu Paris, wo er die ausgebreitetste Wirksamkeit erlangte. Sein Ruhm war schnell durch Vorlesungen und Schriften gegründet. In die Streitigkeiten der Bettelorden mit Wilhelm von

St. Amour und der Pariſer Univerſität verwickelt, wurde er zur Vertheidigung ſeines Ordens wieder nach Italien geführt. Er lebte hier zu verſchiedenen Malen, lehrte daſelbſt auch an verſchiedenen Univerſitäten; doch haben wir die Stätte ſeiner Wirkſamkeit hauptſächlich in Paris zu ſuchen. Schon bei ſeinem Leben galt er für den erſten Theologen ſeiner Zeit, von den Päbſten Urban IV. und Clemens IV. geehrt und zu wichtigen Arbeiten veranlaßt. Die hohen Kirchenämter, welche ihm angetragen wurden, auch das Erzbisthum von Neapel, lehnte er ab, um ſeinem Orden treu zu bleiben, übernahm aber gegen das Ende ſeines Lebens wieder eine Lehrerſtelle an der Univerſität zu Neapel. Ein hohes Alter war ihm nicht beſchieden. Zum Concil zu Lyon, welches die berühmteſten Theologen vereinigen ſollte, im Jahre 1274 geladen ſtarb er auf der Reiſe dahin. Die Summe der Theologie, mit welcher er ſich in ſeinen letzten Jahren beſchäftigt hatte, ſollte von ihm nicht vollendet werden.

Wenn man auch von den Werken, welche ihm zugeſchrieben worden ſind, die große Zahl der unechten Schriften abzieht, ſo bleibt ihm doch eine ſehr große Maſſe, welche ſeinen ungemeinen Fleiß bezeugt. Daß Thomas bei jungen Jahren ſo viel leiſten konnte, dazu haben unſtreitig die günſtigen Verhältniſſe, unter welchen er lebte, nicht wenig beigetragen. Durch ſeine Geburt gehoben hatte er früh einen Lehrer gefunden, welcher ganz für ihn paßte, deſſen Grundſätze, deſſen Gelehrſamkeit er ſich aneignen konnte. Die Beſtrebungen ſeines Ordens, die Einigkeit, in welcher er mit den Franciscanern lebte, — Bonaventura war ſein Freund — mußten ihn nicht we-

nig fördern; Italien, dem er angehörte, öffnete ihm durch die neuangeknüpfte Verbindung mit Griechenland eine frische Quelle philosophischer Gedanken. Wir finden bei ihm eine Kenntniß Platonischer Schriften, welche vor ihm kein Scholastiker in demselben Umfange hatte benutzen können [1]). Dennoch ist er dem Platon viel weniger geneigt, als Albert der Große; das Ansehn des Aristoteles ist noch im Steigen. Auch für dessen Philosophie eröffneten sich dem Thomas neue Quellen. Er konnte dessen Schriften nach neuen Übersetzungen aus dem Griechischen benutzen und er soll selbst eine solche neue Übersetzung haben besorgen lassen [2]). Vielleicht ist sogar diese Übersetzung die Veranlassung gewesen, daß er seine Erklärungen zum Aristoteles schrieb, welche genauer als die ähnlichen Schriften des Albertus auf den Text eingehen. Denn seine Commentare zum Aristoteles sind erst in Italien von ihm verfaßt worden [3]), wo damals die Werkstätte der Übersetzungen aus dem Griechischen war. Seine Erklärungen erstrecken sich aber bei weitem nicht über alle Werke des Philosophen und erklären auch die Werke, welche sie betreffen, nicht in ihrem ganzen Umfange [4]). Es ist möglich, daß daran sein früher Tod Schuld ist, vielleicht ist auch Manches von seinen Werken dieser Art verloren gegangen; aber eben so leicht würde es sich auch

1) Er citirt außer dem Timäos z. B. die Gesetze, die Republik, den Alkibiades, den Phädon, den Menon. Summa c. gent. I, 13; II, 57; 73.

2) Jourdain d. lat. Übers. d. Arist. S. 356.

3) Ebend. S. 357 f.

4) Eine Übersicht giebt Jourd. a. a. O.

daraus erklären laſſen, daß Thomas in ſeinen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen bei weitem nicht ſo umfaſſend iſt, als Albert der Große. Seine Neigung iſt der Theologie zugewendet; von der Natur, von der Welt verlangt er nur ſo viel zu wiſſen, als für die Beurtheilung ihres Verhältniſſes zu Gott nothwendig iſt. Auf das Einzelne der Naturwiſſenſchaften hat er ſich daher nicht eingelaſſen, das Syſtem der Theologie dagegen in ſeinen Einzelheiten viel ausführlicher und ſcharfſinniger entwickelt, als ſein Lehrer. Er hat es auch mehrmals in verſchiedener Form bearbeitet, und die Schriften, welche ihm angehören, ſind lange Zeit von den Theologen für Muſter gehalten worden und ſcheinen uns noch jetzt eines reiflichen Nachdenkens werth, wie überladen ſie auch ſind durch die Maſſe der Gründe, welche hier übereinander gehäuft liegen, ſo daß es eines geübten Blickes bedarf, um das Bedeutende von dem zu unterſcheiden, was nur die Bedürfniſſe und die Geſchmackloſigkeit der Schule herbeigeführt haben [1]).

---

1) Von ſeinen Darſtellungen des theologiſchen Syſtems habe ich mich beſonders an ſeine summa contra gentiles gehalten, den Commentar zu den Sentenzen und die theologiſche Summe aber nur beiläufig eingeſehn. Jene Schrift habe ich den übrigen vorgezogen nicht allein, weil ſie die kürzeſte iſt, ſondern auch weil ſie ſeinem reifern Alter angehört, (geſchrieben zwiſchen 1261 und 1264) während der Commentar zu den Sentenzen ſein früheſtes theolog. Werk iſt, und weil ſie vollſtändig iſt, was die theologiſche Summe nicht iſt, beſonders aber weil ſie dazu beſtimmt das theolog. Syſtem gegen Nicht-Chriſten zu vertheidigen auf die philoſophiſchen Gründe das Hauptgewicht legen muß. Daher führt ſie die Autoritäten erſt nach den Gründen der Vernunft an. Ich bediene mich der zweiten Venetianiſchen Ausgabe ſeiner theologiſchen Werke v. J. 1775 ff.

Der einfache Gedanke, welcher den theologiſchen Syſtemen des 13. Jahrh. zum Grunde liegt und ſie bei der Theologie feſt hält, wird ohne Zweideutigkeit von Thomas ausgeſprochen. Alle vernünftige Weſen ſtreben von Natur zu erkennen und von Unwiſſenheit frei zu werden. So wie aber überhaupt nach dem Ariſtoteles in der Natur nichts umſonſt oder ohne Zweck iſt, ſo darf auch unſer natürliches Verlangen nach Erkenntniß nicht ohne Zweck in uns gelegt ſein, und einen andern Zweck kann es nicht haben als uns zur Erkenntniß zu führen. Wir erkennen nun alles aus ſeinen Urſachen und unſer vernünftiges Streben nach Erkenntniß muß uns daher gegeben ſein um vermittelſt desſelben die Urſachen zu erkennen. Wäre dies unmöglich, ſo würde unſer Leben leer und ohne Zweck, unſer Daſein ein eiteles Weſen ſein [1]). Bei der Erkenntniß mittlerer Urſachen jedoch kann unſere Forſchung nicht ruhen; wo ſie eine Urſache findet, welche von einer höhern Urſache abhängt, da wird ſie auch dieſe Urſache zu erforſchen getrieben. Deswegen kann ſie ihre Befriedigung nur in der Erkenntniß der erſten Urſache erlangen und wir haben daher auch eine erſte Urſache, welche wir Gott nennen, anzunehmen, damit die Erforſchung der Urſachen nicht in das Unendliche gehe. Nur in der Erkenntniß Gottes alſo kann die vernünftige Seele ihre Ruhe fin-

1) C. gent. III, 44, 1. Vanum enim est, quod est ad finem, quem non potest consequi. — — Non potest poni felicitas hominis in eo, ad quod homo pervenire non potest, alioquin sequeretur, quod homo esset in vanum et naturale ejus desiderium esset inane, quod est impossibile. Ib. 50, 5.

den [1]). Dies ſoll nun nicht etwa heißen, daß wir nur erkennen ſollen, daß ein Gott iſt; ſondern eine jede unvollkommene Erkenntniß eines Dinges treibt nur zu größerm Eifer in ſeiner Erforſchung an, bis man zu der vollkommenen Erkenntniß des Weſens gelangt, in welcher allein Ruhe zu finden iſt; eine ſolche vollkommene Erkenntniß deſſen, was Gott iſt, oder ſeines Weſens müſſen wir daher ſuchen und, weil wir ſie ſuchen müſſen, auch für möglich anſehn. Von derſelben Art iſt die Überlegung, daß wir bei keinem beſchränkten Erkennen ſtehen bleiben können; über jede Beſchränkung müſſen wir hinausſtreben und nur in dem unbeſchränkten Erkennen des Unbeſchränkten können wir unſere Beruhigung finden [2]).

Thomas fügt hinzu, daß auf dieſen letzten Zweck, die vollkommene Erkenntniß Gottes, alles bezogen werden müſſe, was in unſerm Leben geſund iſt. Die Wiſſenſchaften des praktiſchen Lebens haben keinen Zweck in ſich ſelbſt, nur die Wiſſenſchaften des theoretiſchen Lebens

---

1) Ib. 25, 6; 8. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas. — — Nec sistit inquisitio, quousque perveniatur ad primam causam et tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere deum.

2) Ib. 50, 1. Qui enim habet opinionem de re aliqua, quae imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio, quam substantiae separatae habent de deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species. — — Ex hac igitur cognitione — — non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam. Ib. 2 sqq.

haben den Zweck, welchen ſie ſuchen, in ſich ſelbſt, das Wiſſen. Selbſt die Spiele unſeres Geiſtes ſollen dem theoretiſchen Leben dienen, indem ſie unſern Geiſt erfriſchen und durch Übung zum Erkennen tüchtiger machen. So hängt jede Thätigkeit des Geiſtes von den ſpeculativen Wiſſenſchaften ab; dieſe aber ſind insgeſammt der erſten Philoſophie untergeordnet, weil ſie von dieſer ihre Grundſätze empfangen, und die erſte Philoſophie hat ihren Zweck in der Theologie, welche ihr vorzüglichſter Theil iſt [1]).

Es tritt hierin bei weitem mehr als bei Albert dem Großen das theoretiſche Intereſſe der Theologie hervor. Andere Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes mögen ſich mit geringern Erfolgen begnügen, der Verſtand aber ſtrebt nach dem Höchſten und findet ſeine Glückſeligkeit allein in der Erkenntniß Gottes, der höchſten Wahrheit [2]). Zwar die ethiſche Richtung ſeiner Theologie fehlt dabei auch nicht; denn er betrachtet Gott als den Regierer der vernünftigen Weſen, welcher das Geſetz giebt und alles nach einem ſittlichen Zweck ordnet. Er will daher auch nicht leugnen, daß die Theologie eine praktiſche Wiſſenſchaft iſt oder eine praktiſche Seite hat; aber ihr weſentliches Beſtreben geht doch auf die Erkenntniß Gottes und ſie muß daher der Hauptſache nach als ſpeculative Wiſſenſchaft angeſehn werden [3]). Die Erkenntniß der Wahr-

1) Ib. 25, 6.

2) Ib. 50, 4. In nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis.

3) Ib. III, 1; summa theol. I qu. 1 art. 4.

heit durch den Verstand ist als der letzte Zweck des Weltalls anzusehn und durch diesen Zweck sollen alle übrige Thätigkeiten des Geistes geleitet werden [1]).

Es kann nicht fehlen, daß Thomas, je höher er den Zweck der vernünftigen Wesen steckt, um so fester auch davon überzeugt ist, daß wir noch weit entfernt von ihm sind. Wir müssen emporsteigen zu unserm Zwecke. Die Wahrheit soll sich nur allmälig uns offenbaren. Dazu sind Grade nöthig und Mittel der Offenbarung. Thomas unterscheidet drei Weisen und Grade der Offenbarung, die Offenbarung durch die sinnliche Erscheinung der Welt, welche wir durch den Verstand zu begreifen streben sollen, die Offenbarung durch den Glauben an die Verkündigungen Gottes und die Offenbarung durch Anschauung [2]). Alle drei glaubt er zu Hülfe rufen zu müssen um uns unserm Ziele zuzuführen. Die Offenbarung durch die Welt oder durch das natürliche Licht der Vernunft gehört der Philosophie an, die Offenbarung durch den Glauben der offenbarten Religion und ihrer Theologie, die Offenbarung durch Anschauung dem künftigen Leben; denn nur in einer wunderbaren Weise könnte es geschehen, daß wir in diesem Leben von dem Körper befreit würden um Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen [3]).

Wenn wir den dritten Weg, weil er außerhalb des gegenwärtigen Lebens liegt, vorläufig bei Seite setzen

1) C. gent. I, 1.

2) Ib. IV, 1.

3) L. l.; ib. III, 41; 45; 47. Vel per mortem, vel per aliquem raptum.

dürfen, ſo können wir doch nicht umhin das Verhältniß der Philoſophie zur offenbarten Religion ſogleich in das Auge zu faſſen, weil es in die ganze Anlage ſeiner wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen eingreift. So wie Thomas die Lehre Albert's des Großen meiſtens nur weitläuftiger und lichtvoller ausführt, ſo thut er auch die Nothwendigkeit des Glaubens in ganz ähnlicher Weiſe dar, wie ſein Lehrer. Wir verhalten uns zu Gott wie zu unſerm Zwecke und ſollen daher von Anfang an unſere Handlungen demgemäß einrichten. Dies können wir nur, wenn wir unſern Zweck auch kennen. Aber durch die Philoſophie lernen wir Gott erſt ſpät kennen und viele gelangen auf dieſem Wege gar nicht zu ihm. Auch für dieſe, auch für uns in unſerer Jugend mußte geſorgt werden und hierzu dient die Offenbarung des Glaubens. Thomas hält es daher auch für nöthig, daß ſelbſt Wahrheiten, welche die Philoſophie erforſchen kann, offenbart werden, um wie viel mehr ſolche Dinge, welche uns durch natürliches Licht nicht bekannt ſein können, weil ſie Zukünftiges vorherſagen [1]). Der Glaube an die Offenbarung dürfe daher nicht für Leichtgläubigkeit gehalten werden. Thomas vergleicht ihn mit den Annahmen ſolcher Wiſſenſchaften, welche von andern Wiſſenſchaften ihre Grundſätze borgen, wie die Perſpective, die Muſik von der Mathematik. Die geoffenbarte Theologie vertraut Gott und den Heiligen. Zur Beglaubigung der

1) Summa theol. I qu. 1 art. 1. Homo ordinatur ad deum sicut ad quendam finem. — — Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. C. gent. I, 4; 5.

Grundsätze des Glaubens dienen die Wunder, aber besonders die Inspiration, welche das größeste Wunder ist. Der Hauptbeweis für die Wahrheit der christlichen Religion aber liegt ihm doch darin, daß sie die Menschen durch ihre Lehre bekehrt hat, ein Wunder, vorherverkündigt durch die Propheten und von solcher Macht, daß es nun keiner neuen Wunder bedarf [1]). Man wird hieran schon erkennen, daß Thomas den Begriff des Wunders nicht strenger nimmt, als Albert. Gegen die Natur kann Gott nichts machen. In einem gewissen Sinne kann er zwar außer der Ordnung der Natur etwas wirken, wenn man nemlich die Ordnung der Natur in einem engern Sinn nimmt, nemlich als das dem göttlichen Willen Untergeordnete, wenn man sie aber im allgemeinsten Sinn nimmt, als den vernünftigen Gedanken, welchen Gott in die Schöpfung gelegt hat, so kann Gott nichts dagegen unternehmen, weil er sonst sich selbst widersprechen würde [2]).

Um den Verdacht der Leichtgläubigkeit zurückzuweisen, hält er es auch keinesweges für unangemessen außer den Wundern der Natur und der Geschichte andere Gründe für die Richtigkeit des christlichen Glaubens beizubringen. Ihm gilt der Grundsatz, daß nichts Wahres sein könne, was der Vernunft widerspräche; denn was der Vernunft zuwider ist, können wir nicht denken. Gott als Urheber

---

1) Summa theol. I qu. 1 art. 2; c. gent. I, 6.

2) C. gent. III, 98. Praeter ea, quae sub ordine divinae providentiae cadunt, deus aliqua facere potest. — — Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum deus facere non potest. Ib. 99—101.

der Natur hat die Grundsätze der Vernunft in uns gelegt. Dieselben Grundsätze muß auch seine Weisheit enthalten und was ihnen widerspricht, kann daher nicht von Gott sein [1]). Thomas ist daher weit davon entfernt anzunehmen, daß die Glaubenslehren, welche unsern Verstand übersteigen, wie die Trinitätslehre, unserer Vernunft widersprechen. Vielmehr meint er, sie müßten etwas Wahrscheinliches haben. Er stützt dies darauf, daß Gott nichts Widersprechendes machen kann; es würde ihm aber widersprechen, wenn er etwas sich ganz Unähnliches machte. Er widerspricht daher dem Satze Alberts, daß der Natur des Geschöpfes gemäß keine Ähnlichkeit zwischen ihm und dem Schöpfer gefunden werden könne, gesteht aber auch zu, daß in natürlichem Wege die Wirkung der Ursache nicht gleichkommen könne. Daher könnten auch die natürlichen Gedanken des Menschen nur Ähnlichkeit mit den Gedanken Gottes haben und eben auf dieser Ähnlichkeit beruht die Wahrscheinlichkeit, welche die göttlichen Offenbarungen des Glaubens mit den natürlichen Gedanken unserer Vernunft haben müssen [2]). Es ist

---

1) Ib. I, 7, 2. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a deo esse potest.

2) Ib. I, 3; 8. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile, non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere,

wahr, die menschliche Erkenntniß ist beschränkt und das Göttliche ist unendlich; des Menschen Erkenntniß hebt vom Sinnlichen an, also von der Wirkung Gottes, nicht von dem Wesen desselben, und kann daher von Gott nicht mehr erschließen, als was seine Wirkungen von ihm offenbaren, und dies ist immer nur mangelhaft [1]). Aber wie die Wirkung eine Ähnlichkeit mit der Ursache hat, so werden auch die natürlichen Gedanken des Menschen eine Ähnlichkeit mit den höhern Offenbarungen über Gott haben müssen.

Von dieser Seite empfiehlt nun Thomas die Lehren der Philosophie für die Begründung des Glaubens. Zwar konnte die heidnische Philosophie die Wahrheit nicht rein erkennen, das wahre Ziel des menschlichen Lebens nicht sehen und mußte deswegen in Irthümer gerathen [2]); aber die Philosophie ist dennoch in Ehren zu halten; denn die Betrachtung der Schöpfung ist nützlich und nothwendig für die Belehrung des Glaubens, um aus seinem Werke den Künstler zu erkennen. Die Meinung muß bestritten werden, daß man Gott nur vermittelst des Glaubens und nicht auch aus seiner Wirkung, der Welt, zu erkennen vermöge [3]). Von der Betrachtung Gottes in seinen Werken muß man beginnen, als von dem weniger Schwierigen, weil sie an die sinnlichen Erscheinungen sich anschließt und die natürliche Wahrheit der in ihr enthalte-

---

quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

1) Ib. 3.

2) Ib. III, 63.

3) Ib. I, 12; II, 2.

nen Erkenntniſſe durch ſichere Beweiſe dargethan werden kann [1]). Von ihr aus Wahrſcheinliches für die Glaubenslehren zu gewinnen iſt zuträglich für die Theologie [2]). Auch ſind die philoſophiſchen Unterſuchungen, wenn ſie vom Glauben ſich belehren laſſen, nützlich um die Irthümer über die Schöpfung zu widerlegen, welche nothwendig auch Irthümer über den Schöpfer nach ſich ziehen müſſen [3]). Aber wir ſollen auch bei der Philoſophie aus natürlicher Vernunft nicht ſtehen bleiben, weil die Vernunft in göttlichen Dingen mangelhaft iſt [4]). Daher müſſen wir den Glauben ſuchen, wenn er auch keine vollkommene Erkenntniß gewährt [5]). Denn in allen ſeinen Unterſuchungen über den poſitiven Inhalt der Glaubenslehre geht Thomas von der Überzeugung aus, daß die Philoſophie nichts weiter zu zeigen im Stande ſei, als daß er der Vernunft nicht widerſpreche, wodurch ſeine Gegner widerlegt werden, und daß er durch wahrſcheinliche Gründe unterſtützt werde. Aber wir ſollen die Sache nicht ſo darſtellen, als wenn dieſe Gründe den wahren Beweis des Glaubens abgäben; ſonſt würden die Gegner triumphiren, indem ſie die Schwäche der Wahrſcheinlichkeiten darthäten; der wahre Grund unſeres Glaubens blei-

---

1) Ib. I, 9.

2) Ib. 8.

3) Ib. II, 3.

4) Ib. I, 2. Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est.

5) Ib. I, 5 fin.

den die Wunder im oben angegebenen Sinne, welche die Autorität der Schrift bestätigen [1]).

Diese Gründe stimmen in allen wesentlichen Punkten mit der Lehre Albert's überein. Nicht so gut stimmt seine Ansicht mit dem, was Augustinus und Anselmus über das Verhältniß des Glaubens zur Wissenschaft gelehrt hatten. Auf die innere Erfahrung im Glauben legt Thomas nicht dasselbe Gewicht, welches Anselm ihr beilegte; sein Glaube hat eine mehr äußerliche Gestalt angenommen und wird in dieser Gestalt auch nicht, wie beim Augustinus, durch die Zuversicht auf die Erziehung der Menschheit durch Gott unterstützt. Man wird hierin die Gewalt der hierarchischen Gedanken, welche die Theologie dieser Zeit in fortschreitendem Maße beherschten, nicht ableugnen können. Zwar findet Thomas auch, daß der Wille es sei, was den Glauben in uns bewirke, aber diesen Willen läßt er durch keine Evidenz der sittlichen Erfahrung in uns bestimmen [2]). Darin ferner stimmt Thomas zwar mit allen Theologen überein, daß er den Glauben durch die Erkenntniß zu ergänzen sucht; aber die Erkenntniß, welche hierzu führen soll, findet er nicht in der Wissenschaft. Hierin leitet ihn der Gedanke, daß die Wissenschaft durch den Beweis, durch discursives Denken gewonnen werde und daß ein solches durch zeitliche Mittel fortschreitendes Denken nur unvollkommen sein könne [3]). So wenig die-

1) Ib. 9.

2) Ib. III, 40, 2.

3) Ib. I, 57, 8. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit rationativa cognitio, nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo, quod per se cognoscitur.

ſer Einwurf bedeuten will, eben ſo wenig wird man darauf Gewicht zu legen haben, daß nicht alle Menſchen dieſen Weg gehen könnten [1]). Sein Hauptgrund aber liegt in der Lehre, welche wir ſchon bei Albert gefunden haben, daß die Wirkungen ihren Urſachen nicht gleichkommen könnten und daß daher auch die menſchliche Natur nicht ausreichen würde durch die Entwicklung ihrer Kräfte die vollkommene Erkenntniß Gottes zu erreichen. Dieſer Satz, verſtärkt durch die Lehre von den grad[illegible] abſteigenden Schöpfungen Gottes, bildet den Mittelp[illegible] der Überzeugungen, welche der Lehre des Thomas vom Verhältniſſe der Theologie zur Philoſophie und dadurch ſeinem ganzen Syſteme ihre Richtung geben.

Thomas ſchreitet nun zuerſt zu den philoſophiſchen Unterſuchungen über Gott, den Grundſätzen gemäß, welche wir ſchon entwickelt haben. Auch hierin ſtimmt er in allen weſentlichen Punkten mit Albert überein. Er erkennt die Nothwendigkeit an das Sein Gottes zu beweiſen, weil zwar an ſich der Begriff Gottes der einleuchtendſte ſein möchte, dies aber doch für unſern beſchränkten Verſtand nicht gelte. Er verwirft daher den ontologiſchen Beweis, den Beweis aus dem Begriffe Gottes, welcher vorausſetze, daß Gottes Sein nicht bewieſen zu werden brauchte und daß wir Gott definiren könnten. Wir müſſen Gottes Sein vielmehr aus dem uns Bekanntern, d. h. aus den Erfahrungen der ſinnlichen Dinge oder aus ſeinen Wirkungen beweiſen [2]). Die Beweiſe, welche er nun

1) Ib. III, 39, 1.

2) Ib. I, 10—12; summa theol. I qu. 2 art. 1. Dico ergo,

führt, ſchließen ſich alle an die bekannten Ariſtoteliſchen an, wie er ſelbſt bemerkt; was er ihnen hinzufügt, iſt von keiner großen Bedeutung [1]).

Hieraus folgt nun aber auch, daß wir durch die Vernunft nur eine unvollkommene Erkenntniß von Gott haben können, weil die Wirkung unvollkommener als die Urſache iſt und daher auch nur zu einer unvollkommenen Erkenntniß der Urſache führen kann. Gott iſt der unbewegliche Beweger der Welt, wie Ariſtoteles lehrt. Daraus folgt, daß er ewig iſt und ihm kein leidendes Vermögen zugeſchrieben werden darf, vermöge deſſen er beſtimmt werden könnte zu irgend einem Sein; vielmehr iſt er von Anfang an alles wirklich [2]). Im Ewigen ſind Sein und Seinkönnen nicht verſchieden und daher kommt

---

quod haec propositio, deus est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. Daß Gott nicht definirbar, darüber ſ. c. gent. I. 25 p. 23 b.

1) C. gent. I, 13. Beſonders ſucht er zu zeigen, daß die Beweiſe des Ariſtoteles die Ewigkeit der Bewegung nicht vorausſetzen. Ib. p. 12 b; 15, 5; 20, 10. Gegen den Gedanken vieler Götter. Ib. I, 42, 2; 3. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa. Das Übel in der Welt ſpricht nicht gegen, ſondern für das Sein Gottes. Ib. III, 71 p. 271 a.

2) Ib. I, 16. Unterſchieden werden die potentia ad agere und die potentia ad esse, jene als die thätige Kraft, welche Gott zukommt, welche aber kein Werden des Subjects in ſich ſchließt, dieſe als das leidende Vermögen, welches Gott abgeſprochen werden muß. Ib. II, 25, 1.

Gott nur volle Wirklichkeit zu, aber keine Materie [1]). Wenn die Fülle des Seins, welche Gott zugeschrieben wird, mit dem allgemeinen Sein verwechselt werden könnte, so erklärt sich dagegen Thomas, indem er das allgemeine Sein nur als eine Abstraction des Verstandes betrachtet [2]). Gott muß vielmehr als ein individuelles Wesen, welches sich selbst individuirt, gedacht werden [3]). Gott ist eins und einfach; denn jedes Zusammengesetzte muß eine Ursach seiner Zusammensetzung haben und besteht aus Form und Materie [4]). Da nun aber alle unsere Sprache und alle unsere Gedanken auf Zusammensetzung beruhn, so werden wir auch Gottes einfaches Wesen in keinem Satze und keinem Gedanken genügend ausdrücken können [5]). Der Gedanke Gottes übersteigt alle unsere Begriffe und wir müssen uns deswegen des verneinenden Weges (via remotionis) bedienen um ihn auszudrücken [6]). Bejahende Bestimmungen über ihn gewinnen wir nur dadurch, daß wir Worte und Gedanken, welche von den Geschöpfen als den Wirkungen Gottes hergenommen sind, in einem höhern Sinn nehmen, als in welchem sie von den Ge-

1) Ib. II, 91, 5. In sempiternis etiam non differt esse et posse.

2) Ib. I, 26, 4. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione. — — Si igitur deus sit commune esse, deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum.

3) Ib. I, 21, 3. Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata. Ib. 42, 11. Illud enim, quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune.

4) Ib. I, 18.

5) Ib. I, 30.

6) Ib. I, 14.

ſchöpfen gelten. Die alte Regel, daß von Gott und Geſchöpfen nichts in gleichem Sinn (univoce) ausgeſagt werden könne, gilt auch dem Thomas, weil die Wirkung der Urſache nicht gleich komme. Doch fügt er hinzu, daß auch keine reine und zufällige Zweideutigkeit in den Bezeichnungen herſche, welche wir von den Geſchöpfen auf den Schöpfer übertragen, weil Urſach und Wirkung doch immer eine gewiſſe Ähnlichkeit bewahrten. Zwiſchen beiden herſcht vielmehr Analogie und unſere Erkenntniß Gottes, welche von den Geſchöpfen ausgeht, iſt daher eine analoge [1]). Die Vollkommenheit Gottes hat ſich in keinem Geſchöpfe vollſtändig ausdrücken können und hat daher das Mittel ergriffen in vielen Wirkungen oder Geſchöpfen ſich darzuſtellen. Daher kommen Gott auch viele Namen zu und wir müſſen die Gedanken vieler Geſchöpfe zuſammennehmen um uns dem Gedanken Gottes zu nähern, indem wir vom Begriffe eines jeden Geſchöpfes die Unvollkommenheit abſondern, welche nothwendig mit ihm verbunden iſt [2]).

Thomas ſtrebt nun den Begriff Gottes in vollſter Lebendigkeit zu faſſen und es unterſtützt ihn hierbei die Ariſtoteliſche Lehre, daß Gott reine Wirklichkeit, Wirkſamkeit oder Energie ſei [3]). Er faßt dies zunächſt in Beziehung auf die Geſchöpfe auf, von welchen aus wir in philoſophiſcher Weiſe zur Erkenntniß Gottes gelangen

1) Ib. 32; 33. Pure et casu aequivoca. Ib. I, 34.

2) Ib. 31; 35; 36.

3) Ib. I, 16; 28, 3; II, 8, 1. Deus autem est actus ipse. Non autem est ens actu per aliquem actum, qui non sit, quod est ipse, quum in eo nulla sit potentialitas.

ſollen. Da offenbart er ſich uns in Verſtand und Willen. Er hat Verſtand, weil er vom Verſtande begehrt wird und allen Dingen ihre Zwecke giebt; er hat Willen, weil er das Gute erkennt und will und die bewegende Urſach aller Dinge iſt [1]). Sein Verſtand und ſein Wille ſind aber nicht als Vermögen in ihm, ſondern nur als Thätigkeiten [2]). Genau genommen überſteigt nun Thomas ſchon hierin die Erkenntniß Gottes nur aus ſeinen Geſchöpfen und in Analogie mit ihnen. Noch deutlicher wird dies aber, wenn er Gott nicht allein in Beziehung zu den Geſchöpfen die Thätigkeiten des Verſtandes und des Willens beilegt, ſondern auch behauptet, daß Gott ſich ſelbſt vollkommen erkenne, daß ihm ſeine Güte gefalle, daß er ſich wolle und nicht allein das Begehrungswerthe, ſondern auch der ſich ſelbſt begehrende Zweck ſei [3]). Es iſt eine Neigung des Thomas hierin nicht zu verkennen in der Analogie zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer die Seite der Thätigkeit vor der Seite des Beharrens hervorzuheben. Die Erkenntniß, den Willen, die Luſt und die Liebe Gottes denkt er ſich deswegen als Wirkſamkeiten (operationes) in Gott ſelbſt [4]). Am unzweideutigſten tritt dies in ſeiner Trinitätslehre hervor, welche zwar im Weſentlichen nur dasſelbe wiederholt, was ſchon früher aus na-

1) Ib. I, 44, 1; 6; 72, 1; 5.

2) Ib. II, 10. Intellectus igitur et voluntas in deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

3) Ib. I, 47; 72, 3; 8. Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet; ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam.

4) Ib. II, 1.

türlicher Einſicht über Verſtand und Willen Gottes gelehrt worden war [1]), aber wegen der ſymboliſchen Ausdrücke zuweilen zu noch ſtärkern Äußerungen ſeiner Denkweiſe veranlaßt. Da treiben die Lehren vom Erzeugen des Sohnes und vom Ausgehn des heiligen Geiſtes dazu an auf das Leben Gottes Gewicht zu legen. Gott erkennt ſich in ſeinem Sohne und will ſich im heiligen Geiſte; der Sohn, eine Emanation Gottes, offenbart ihn ſich ſelbſt; wir ſollen ihn als ein Licht denken, in welchem Gott ſich ſelbſt klar wird [2]). Manche dieſer Äußerungen ſtreifen an die Vorſtellung an, als wäre Gott ein beſtändig ſich evolvirendes Weſen; wie denn auch Thomas es nicht ablehnen will, daß Gott in Beziehung auf die Geſchöpfe ein Werden, ein Wechſel ſeiner Verhältniſſe zugeſchrieben werden dürfe, und nur abwehrt, daß dies eine Veränderung in ihm ſelbſt in ſich ſchließe. Denn überall geht dabei die Forderung zur Seite, Gott in allen ſeinen Lebensthätigkeiten als eine ewige Energie ſich zu denken [3]).

---

1) Es iſt ſehr auffallend, daß Thomas die Trinitätslehre zu den offenbarten Wahrheiten der Theologie zählt, obgleich er alle weſentliche Punkte derſelben aus Gründen der Vernunft beweiſt, indem ihm der Sohn Gottes der Verſtand, der heilige Geiſt der Wille Gottes iſt. Man kann dies allein aus der wachſenden Neigung für die poſitiven Lehren der Religion ableiten.

2) Ib. IV, 11; 19; in sent. I dist. XXVII qu. 2 art. 2 p. 323 a. Deus manifestat intellectum suum — — generando filium, secundum quod manifestat se apud se ipsum. Ib. 324 a. Verbum dicit quandam emanationem intellectus et exitum in manifestationem sui.

3) In sent. I dist. XXX qu. 1 art. 1. — fieri non secundum rem, sed secundum rationem tantum. Er beruft ſich darüber

Wenn wir nun finden, daß in dieſen Lehren Thomas doch über ſeinen Grundſatz, daß Gott in philoſophiſcher Weiſe nur aus ſeinen Wirkungen erkannt werden könne, ſich hinaustreiben läßt, ſo zeigt ſich dieſelbe Erſcheinung nicht weniger in ſeiner Lehre vom Schaffen Gottes. Er ſteht in ihr meiſtens auf demſelben Standpunkte, auf welchem wir Albert den Großen fanden. Die Welt als eine Emanation Gottes betrachtend, kann er doch die Ewigkeit der Welt nicht zugeben, wagt aber auch die Lehre vom Anfange der Welt nur als einen Glaubensartikel zu behaupten, indem ſeiner Anſicht nach die Vernunft nicht weiter reicht, als zur Entkräftung der Beweiſe, welche für die Ewigkeit der Welt ausgeführt worden ſind [1]). Wenn er hierin von Albert abweicht, ſo beweiſt dies, daß die Autorität des Platon bei ihm im Abnehmen, die Autorität des Ariſtoteles im Steigen iſt. Es hängt dies aber auch damit zuſammen, daß er nicht zufrieden iſt Gott nur als Urſache der Welt zu erkennen, was ſeiner Anſicht von der Philoſophie gemäß geweſen wäre, ſondern nach dem Grunde forſcht, weswegen Gott die Welt geſchaffen habe. Er ſetzt ſich nun hierbei dem eigentlichen Weſen der Emanationslehre entgegen, indem er den Satz beſtreitet, daß Gott aus natürlicher Nothwendigkeit die Welt ſchaffe [2]), vielmehr das Schaffen Gottes nach der

---

ausdrücklich auf den Ariſt. Begriff der Energie. lb. III dist. VII qu. 2 art. 1 p. 118 a. Sciens, quando considerat, non mutatur proprie loquendo, sed perficitur. C. gent. IV, 11 p. 392 a. Ultima igitur perfectio vitae competit deo.

1) C. gent. II, 31 sqq.; summa theol. I qu. 46 art. 2.

2) C. gent. I, 86; 87; IV, 13 p. 398 a. Deus res in esse

Analogie vernünftiger Thätigkeiten betrachtet. Seine Gedanken hierüber sind aber wenig entwickelt, indem er Wesentliches und Nothwendiges oder Natürliches nicht unterscheidet [1]), und auf der einen Seite zwar das Schaffen Gottes von seinem Willen ausgehn lassen möchte, auf der andern Seite aber doch den Willen Gottes von seinem Verstande abhängig macht und dabei nur behauptet, daß dies seine Freiheit nicht aufhebe, weil er dadurch von nichts Äußerem abhängig werde [2]). Wenn es nun heißt Gottes Weisheit allein sei der Grund seines Schaffens; seine Güte wolle sich mittheilen und die Gründe der Dinge, deren Zweck er ist, zur Vollendung ihres Seins führen; daher indem er sich hauptsächlich wolle, wolle er auch anderes und dies sei der Grund seiner schöpferischen Thätigkeit; sich aber wolle er nothwendig, anderes nicht nothwendig, weil alles übrige nur wie etwas Zufälliges zum nothwendigen Zweck sich verhalte [3]); so können wir hierin nur eine Unterscheidung erblicken,

---

producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens.

1) Ib. I, 82 fin. Non tamen oportet propter praemissa innaturale aliquid in deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria; quod autem est voluntarium, neque naturale neque violentum neque necesse est esse.

2) L. I. Si voluntas dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Ib. I, 83.

3) Ib. I, 74 sq.; 80 sq.; II, 24; III, 97 p. 304 b.

welche er von seinem philosophischen Standpunkte aus nicht zu rechtfertigen im Stande war. Auch hebt er sie selbst wieder auf, indem er den Verstand und den Willen Gottes seinem Wesen gleich setzt und überhaupt alle Aussagen über Gott und alle Eigenschaften, welche wir ihm beilegen, nur als etwas betrachtet wissen will, was wir in unserm Verstande von der Mannigfaltigkeit der Wirkungen ausgehend zwar nicht ohne Grund setzen, was aber doch keine reale Bedeutung habe, weil Gott nur ein einfaches Wesen sei [1]). Aus solchen schwankenden Äußerungen können wir in der That nur seine Neigung heraushören Gott als den reinen schöpferischen Act zu denken, und wir begreifen es daher, daß er den Anfang der Welt als etwas ansieht, was nur durch den Glauben feststehe. Von diesem Gesichtspunkte aus verwirft er die Ansicht, daß Gott aus natürlicher Nothwendigkeit die Welt schaffe, denn dies würde voraussetzen, daß seine Wirksamkeit unter einem Naturgesetze stände [2]). Sein Schaffen ist keine Bewegung, welcher eine andere Bewegung vorausgehen müßte. Der Grundsatz, daß aus nichts nichts werde, muß auf die besondern bewegenden Ursachen beschränkt werden, welche nur aus einem vorhergehenden Vermögen etwas zur Wirklichkeit bringen können; dagegen erhebt sich über diesen Grundsatz die schöpferische Thätigkeit Gottes, weil sie kein Vermögen in Gott voraussetzt und nichts von außen bildet [3]). Dennoch vergleicht Thomas diese Wirksamkeit Gottes mit der praktischen Thätigkeit der

1) Ib. I, 18; 31; 36; 45; 73.
2) Ib. II, 23.
3) Ib. II, 10; 16; 17; 37.

Vernunft. Sein Erkennen ist zugleich ein Handeln, ein Begründen der werdenden Dinge, dem Handeln wenigstens ähnlich, und geht daher auch auf das Einzelste, auf die Materie und die Accidenzen, weil das praktische Erkennen nicht allein das Allgemeine bedenkt; es hat die Dinge nicht allein, sofern sie in ihm nothwendig, sondern auch sofern sie in sich, also zufällig sind, im Auge [1]). Wenn man einwerfen sollte, daß dadurch wenigstens zufällige Verhältnisse Gott beigelegt würden, so beruft sich Thomas darauf, daß dies nicht zu umgehen sei. Denn sollte auch die Welt ewig sein, so sind doch die einzelnen Dinge in ihr nicht ewig, und da Gott alle zeitlichen Theile der Welt eben so wie die ganze Welt von sich ausfließen läßt, so darf ihm ein Verhältniß zum Zeitlichen nicht abgesprochen werden [2]).

Wie schwankend nun auch der nicht reale Unterschied zwischen Gottes Verstand und Willen steht, so gründet Thomas doch auf ihn seine ganze Lehre von dem Verhältnisse der Welt zu Gott. Er denkt sich nemlich den Verstand Gottes in Beziehung auf die Geschöpfe in einem größern Umfange als das Sein, welches aus seiner Macht hervorgegangen ist oder hervorgehen wird. Gott erkennt auch das, was nicht ist, sogar das, was niemals

1) Ib. I, 65, 2; 6; 67, 2; 70, 1.

2) In sent. I dist. XXX qu. 1 art. 1. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum, quae sunt, et cum multa eorum, quae sunt, non semper fuerint, etiamsi ponatur, quod universum semper fuerit, — — oportet, quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de deo dicantur, sed ex tempore.

werden wird, als etwas ſeiner Macht Mögliches [1]). Eben hierauf beruht die freie Wahl, welche er unter einer Mehrheit möglicher Welten trifft. Denn obgleich Gott das Gute nothwendig will, ſo könnte doch an dem Guten auch in anderer Weiſe Theil genommen werden, als in welcher es wirklich in dieſer Welt geſchieht [2]). Dies hängt mit der Lehre von der Allmacht Gottes zuſammen, welche von keiner Materie, von keinen Mittelurſachen beſtimmt, alles vermag, was keinen Widerſpruch in ſich enthält. Nun iſt aber vieles nicht, was doch keinen Widerſpruch in ſich enthalten würde, wenn die Ordnung der Dinge anders wäre, als ſie iſt; deswegen muß Gott aus den verſchiedenen möglichen Ordnungen der Dinge eine gewählt haben, um ſie zu ſchaffen [3]), hierin durch ſeinen Verſtand geleitet, indem er ſich ſelbſt beſtimmte Wirkungen feſtſtellt, welche er durch ſeine Weisheit einer beſtimmten Ordnung gemäß hervorbringt [4]). In ſeiner Wahl unter den verſchiedenen möglichen Welten beſtimmt ihn allein ſeine Güte; aber er verleiht ſeinen Geſchöpfen das Gute nicht als etwas, was ſeine Gerechtigkeit ihnen ſchuldig wäre [5]); nur bedingungsweiſe, geſteht Thomas zu, mußte den geſchaffenen Dingen das verliehen werden, was der einmal beſchloſſenen Ordnung der Dinge gemäß war.

1) C. gent. I, 66. Ea enim, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a deo sciuntur, quasi ejus virtuti possibilia.

2) Ib. 81.

3) Ib. II, 22, 1 sq.; 23, 2.

4) Ib. II, 26. Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat.

5) Ib. 28. Quasi ex debito justitiae res in esse produxerit.

Hierauf beruht die Zufälligkeit der weltlichen Dinge [1]). In ſich ſelbſt trägt kein Geſchöpf die Nothwendigkeit des Seins; nur der Ordnung der Dinge gemäß, welche vom göttlichen Willen beſchloſſen iſt, iſt ein jedes Ding an der Stelle der Welt nothwendig, wo es ſich findet.

Offenbar herſcht in dieſer Vorſtellungsweiſe die Analogie zwiſchen dem Schöpfer und ſeinen Geſchöpfen in einer ſehr bedenklichen Weiſe vor und es kann überdies aus dem Grundſatze des Thomas, daß wir in natürlicher Weiſe von Gott nur zu erkennen vermögen, was er als Urſache der Welt iſt, nicht gerechtfertigt werden, daß er gleichſam ein Überſchüſſiges im Verſtande Gottes ſetzt, in welchem er andere Möglichkeiten der Welt denke als die, welche er wirklich geſchaffen hat. Aus ſeiner Annahme, daß die Urſache nothwendig geringer ſei, als die Wirkung, daß daher Gott keinen Gott ſchaffen könne, daß vielmehr das Geſchöpf als ſolches nicht allein ſeinem Sein nach abhängig vom Schöpfer ſein, ſondern dieſem auch an Güte und Würde nachſtehen müſſe [2]), folgte allerdings ein Überſchüſſiges in Gottes Sein, welches aber auf natürlichem Wege gar nicht ermittelt werden könnte. Aber es ſteht überhaupt mißlich um dieſe Annahme, wenn wir die Urſache immer nur aus ihrer Wirkung (a poste-

1) Ib. 29; I, 85.

2) Ib. II, 25, 12 sq. Ex hoc autem patet, quod deus non potest facere deum. Nam de ratione entis facti est, quod esse suum ex alia causa dependeat, quod est contra rationem ejus, quod dicitur deus. — — Eadem etiam ratione non potest deus facere aliquid aequale sibi; nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est in essendo et in caeteris dignitatibus eo, quod ab alio dependet. Cf. ib. III, 20; 49; 97; IV, 7, 7.

riori) erkennen ſollen. Schon Albert hatte ſie auch in der Form ausgedrückt, daß Gott unendlich ſei, jedes Geſchöpf aber endlich ſein müſſe, und Thomas ſtimmt ihm auch hierin bei [1]). Aber aus einer endlichen Wirkung, ſollte man meinen, könnte auch nur auf eine endliche Urſache geſchloſſen werden. So wollen die Sätze des Thomas in dieſer Gegend ſeines Syſtems überhaupt nicht recht mit einander ſtimmen. Gegen die Annahme einer beſchränkten Summe des Seins, welche, mit Ausſchließung anderer Möglichkeiten, der Schöpfung verliehen worden ſei, ſträuben ſich die Sätze, daß die Schöpfung vollkommen ſein müſſe, weil der Schöpfer vollkommen iſt, und daß die Güte Gottes alles wolle, was mit ihm eine Ähnlichkeit habe [2]). Man wird hierbei nicht überſehen dürfen, daß ſeine Lehre darauf hinarbeitet, die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung nachzuweiſen. Dieſe glaubt er nur daraus rechtfertigen zu können, daß er ein jedes Geſchöpf in den Schranken der Endlichkeit und Unvollkommenheit feſthält. Dabei aber ſchien es ihm doch ſtatthaft der Summe aller Geſchöpfe, der ganzen Welt, Vollkommenheit beizulegen, damit die Schöpfung der Vollkommenheit des Schöpfers entſpräche. Hiermit wird nun in der That jene Anſicht von der Möglichkeit einer andern Welt als der gegenwärtigen und wirklichen völlig wieder aufgehoben, nur die Welt erſcheint ihm

1) Ib. II, 98 p. 194 a; III, 49, 3; 97.

2) Ib. I, 84, 2. Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, inquantum habent ejus similitudinem. Ib. III, 69 p. 267 b. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.

als möglich, welche der Vollkommenheit und Güte des Schöpfers entſpricht, und da dieſe Vollkommenheit in keinem einzelnen Geſchöpfe ſich darſtellen ließ, ſo mußte ſie eben in einer Welt, in einer Mehrheit von Geſchöpfen dargeſtellt werden. Dies iſt die herſchende Vorſtellungsweiſe. In einer bildlichen Weiſe pflegt er ſie auszudrücken. Er vergleicht Gott mit einem Menſchen, welcher ſeinen Gedanken in mehrere Worte zerlegt, weil er ihn in einem Worte nicht ausdrücken kann; ſo habe auch Gott, weil er ſeine Vollkommenheit nicht in einem Geſchöpfe ausdrücken konnte, viele Geſchöpfe gemacht um ſie vollkommener auszudrücken [1]). Der Vergleich ſchließt ſich an die kirchliche Lehre vom ſchöpferiſchen Worte Gottes an, welches ſeinem Weſen gleich iſt. Die Geſchöpfe ſind darnach die Worte, durch welche das eine göttliche Wort ausgedrückt wird [2]).

In dieſer Betrachtungsweiſe iſt nun das ganze Syſtem des Thomas von Aquino angelegt. Es beruht ihm darauf, daß die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes nicht ein willkürliches Thun ohne allen Grund iſt, daß ſie viel-

1) Ib. II, 45, 1; III, 97 p. 303 a. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ad hoc, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur. Nam et homo cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Summa theol. I qu. 47 art. 1 p. 225 b.

2) In sent. I dist. XXVII qu. 2 sol. 2 p. 325 a. Creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum.

mehr einen vernünftigen Grund (ratio) im Weſen oder in der Idee Gottes von ſich ſelbſt hat [1]). Immer kann Gott nur ſich Ähnliches denken und machen. Es würde einen Widerſpruch in ſich enthalten, wenn die Wirkung der Urſache nicht ähnlich wäre. Mit dieſen Sätzen, deren weitgreifende Bedeutung Albert der Große nicht recht hatte zugeben wollen, iſt die Denkweiſe des Thomas auf das Innigſte verwachſen. Nur deswegen haben wir alles Böſe von Gott fern zu halten. Er kann es nicht wollen, weil es ihm zuwider iſt; er kann es nicht haſſen, weil Liebe ſein Weſen iſt; nur wegen der Ordnung der Welt beſtraft er es [2]). Obgleich ſeine Vorſehung es nicht ausſchließt [3]), iſt es doch nur außer der Abſicht nicht allein Gottes, ſondern überhaupt jeder thätigen Urſache [4]). Zwar erkennt Gott das Böſe, aber nur wie er das Nichtſeiende und die Beraubung erkennt; denn es iſt nichts anderes, als die Beraubung der gebührenden Vollkommenheit [5]); es wird daher auch von Gott nicht geſchaffen, es giebt keinen vernünftigen Grund desſelben in Gott. Vielmehr der vernünftige Grund aller Geſchöpfe liegt in der Idee, welche Gott von ſich ſelbſt hat. Aber in Beziehung auf

1) C. gent. III, 97.

2) Ib. I, 95 sq.

3) Ib. III, 1.

4) Ib. III, 4, 1. Malum est autem diversum a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

5) Ib. I, 71. Cognoscit igitur privationem et per consequens malum, quod nihil est aliud, quam privatio debitae perfectionis. Summa theol. I qu. 15 art. 3. Malum cognoscitur a deo non per propriam rationem, sed per rationem boni.

die Geſchöpfe theilt ſich dieſe Idee, unbeſchadet ihrer Einfachheit, in verſchiedene Ideen, weil ein Geſchöpf nicht die Vollkommenheit des Schöpfers darſtellen kann. Da denkt Gott das Ganze, wie ein Künſtler in einem Gedanken ſein ganzes Werk umfaßt, und in der Einfachheit ſeines Weſens, indem er ſie auf die vollkommenſte Weiſe denkt, denkt er auch alle Formen, welche er den Dingen mittheilt. Dies ſucht ſich Thomas von Aquino dadurch anſchaulich zu machen, daß er zur vollkommenen Erkenntniß Gottes von ſich ſelbſt auch die Erkenntniß der Weiſen rechnet, in welchen ſeine Güte den Geſchöpfen mittheilbar iſt. Indem er ſich nun nothwendig erkennt als mittheilbar den Geſchöpfen in verſchiedener Art der Ähnlichkeiten, erkennt er auch die Geſchöpfe ihrer verſchiedenen Art nach in verſchiedenen Ideen [1]). Hieran ſchließt er alsdann noch den wichtigen Satz an, daß die einfache Subſtanz nur inſofern eine Verſchiedenheit der Ähnlichkeiten zulaſſe, als ſie in einem größern oder geringern Grade mittheilbar iſt, und es geht ihm daraus hervor, daß alle Verſchiedenheit der geſchaffenen Dinge auf Gradunterſchiede hinauslaufe und nichts weiter bezeichnen könne als die größere Annäherung oder die

1) Summa theol. I qu. 15 art. 2 p. 83 a. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum, secundum quod in se est, sed secundum quod participabilis est secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis.

größere Entfernung der Dinge in der Ähnlichkeit mit Gott, alſo eine größere oder geringere Vollkommenheit [1]). Hiermit ſtimmt ſeine Ariſtoteliſche Anſicht von den Graden der weltlichen Dinge vollkommen überein. Er bemerkt, wie über den unbelebten Körper die Pflanze ſich erhebe, wie dann das unvernünftige Thier eine noch höhere Vollkommenheit habe, an welches ſich wieder das vernünftige Weſen in einem noch höhern Grade anſchließe. Er zweifelt nicht, daß hierin die Ordnung der Dinge beſtehe, wie es auch Dionyſius Areopagita bezeuge, daß alle mögliche Grade des Daſeins erfüllt ſeien und an die Grenze eines jeden niedern Grades unmittelbar die Grenze des höhern Grades ſich anſchließe ohne einen Zwiſchenraum zu laſſen [2]).

Wir können nicht umhin zu bemerken, daß doch ein Theil der Emanationslehre hierdurch auf den Thomas von Aquino übergeht, wie daſſelbe in ähnlicher Weiſe auch bei Albert dem Großen gefunden wurde, die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede nemlich, wie ſie durch die Natur der Dinge beſtimmt iſt. Man kann den Grundſatz zugeben, daß alle Verſchiedenheit der Geſchöpfe nur

1) C. gent. III, 97. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est, unde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc, quod una perfectior existit, quam alia.

2) Ib. II, 68 p. 147 a. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis. Ib. III, 97. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri.

auf ihrer größern oder geringern Entfernung von Gott beruhen könne, man kann es als ein bedeutendes Verdienst anerkennen, daß Thomas dieſen Grundſatz mit voller Entſchiedenheit ausgeſprochen und das ganze Gewicht ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung geltend gemacht habe, aber man wird dadurch noch nicht nothwendig zu allen den Folgerungen kommen, welche er aus ihm ziehen will. Es iſt ohne Zweifel bedenklich für den, welcher das ganze Gewebe unſerer wiſſenſchaftlichen Begriffe im Auge hat, daß alle ſpecifiſche Unterſchiede nur auf Gradunterſchiede zurückgebracht werden ſollen; aber noch bedenklicher muß es für den ethiſchen Gehalt der Kirchenlehre ſein, daß Thomas bei der Auseinanderſetzung dieſer ſeiner Lehre auf die ſtufenweiſe fortſchreitende Entwicklung der Dinge, namentlich der vernünftigen Weſen keine Rückſicht nimmt. Er kann ſie doch unmöglich ganz außer Augen laſſen; das hieße die Zwecke der Wiſſenſchaft aufgeben. Er geſteht zu, daß jedes Ding ſeinen Zweck nur durch ſeine eigene That erreiche [1]), und daß jede Vollkommenheit der Geſchöpfe darauf beruhe, daß ſie ihre eigenen Thätigkeiten haben und in ihnen ihre Wirklichkeit gewinnen [2]); er eignet in demſelben Sinne den vernünftigen Geſchöpfen Freiheit des Willens zu, trotz ihrer Abhängigkeit von Gott in ihrem ganzen Sein und Leben, weil die Freiheit des Willens nur darauf beruhe, daß die wirkenden Urſachen, nicht nur zu einem Acte beſtimmt, von äußerlich wirkenden Urſachen zu ihrer Thätigkeit nicht gezwungen

1) Ib. III, 1.
2) Ib. III, 69.

werden, womit es ſich vereinigen laſſe, daß ſie von ihrer höhern Urſache ihr Vermögen zu wirken empfangen haben [1]). Er kann es daher auch nicht leugnen, daß die Gradunterſchiede in der Welt nicht allein auf der Schöpfung, ſondern auch auf der Entwicklung der freien Dinge beruhen. Sollte es nun nicht folgerichtig geweſen ſein zu ſagen, daß alle Dinge, welche in ihrer freien Entwicklung ihr wirkliches Sein gewinnen, erſt durch die Entwicklung Gott in verſchiedenen Graden ſich nähern? Sollte es nicht vielleicht ſogar möglich geweſen ſein hierauf alle Gradunterſchiede in der Welt ihrem wahren Werthe nach zurückzuführen? Eine ſolche Annahme würde zu der ſittlichen Richtung ſeiner Lehre, wie es ſcheint, beſſer gepaßt haben, als die Annahme, welche er vorzieht, daß die größere oder geringere Entfernung der Dinge von Gott ein Werk der Natur ſei. Seiner Anſicht nach beruht die Ordnung der Welt darauf, daß verſchiedenen Arten der Dinge auch verſchiedene Zwecke geſetzt ſind, weil die Dinge in ihrer Entwicklung verſchiedene Thätigkeiten haben, wenn gleich der letzte Zweck allen Dingen gemein iſt [2]). Dieſer Zuſatz iſt ſehr auffallend. Er deutet an, daß die Gradunterſchiede doch zuletzt wohl nicht aushalten möchten, daß ſie nur vorläu-

1) Ib. I, 68. Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, — — excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est in esse et operari.

2) Ib. III, 97. Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit ultimus finis omnibus communis.

ſig für die Mitte der Welt gelten. In dieſer rein weltlichen Betrachtung denkt Thomas alle Dinge von ihren beſtimmten Arten in beſtimmten Graden des Seins feſtgehalten und ihren Thätigkeiten ſollen deswegen nach ihrer Natur oder nach der Ordnung der Welt beſtimmte Grenzen geſetzt ſein [1]).

Wir verkennen nicht, daß die Lehre des Thomas durch dieſe Annahme verſchiedener Arten der Dinge, welche auf Grade des Seins oder der Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit hinauslaufen ſollen, wie wenig ſie auch als nothwendig dargethan iſt, doch eine Haltung gewinnt, welche ſie in Übereinſtimmung mit der verſtändigen Erklärung der Erſcheinungen bringt. Thomas verſäumt nicht dieſen Vortheil zu benutzen. Die Ähnlichkeit der Dinge mit Gott ſchließt in ſich ihre Fähigkeit Urſachen zu ſein für Anderes, weil Gott Urſache der Welt iſt, und hieraus folgt eine Verkettung der Urſachen, welche durch alle Grade des Seins, d. h. durch alle Welt geht [2]). Eben hieraus wird die Nothwendigkeit der Bewegung in der Welt hergeleitet, in welcher alles nach der Ähnlichkeit mit Gott ſtrebt, und die Nothwendigkeit verſchiedener Grade des Seins fordert alsdann auch theils eine

1) Ib. p. 304 a. Dicitur, omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, domine, ut per mensuram quantitatem sive modum aut gradum perfectionis unius cujusque rei intelligamus, per numerum vero diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus, per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes et ad propria agentia et patientia et accidentia, quae sequuntur distinctionem specierum.

2) Ib. III, 21 sq.

allgemeinere, theils eine mehr beſondere Wirkſamkeit [1]). Es liegt hierin, daß nicht allein Dinge oder Subſtanzen in der Welt ſind, ſondern auch Thätigkeiten derſelben, durch welche jene ſich verwirklichen, und daß dieſe Thätigkeiten nicht allein im Innern der Dinge ſtehn bleiben, ſondern auch auf andere übergehn, ſo daß hieraus auch die Accidenzen der Dinge ſich erklären laſſen, welche keinem von ihnen eigenthümlich ſind, ſondern aus den gegenſeitigen Verhältniſſen der Dinge ſtammen [2]). Es folgt ihm hieraus nicht minder der für die natürliche Betrachtung der Dinge entſcheidende Satz, daß zwar Gott die Ordnung der Welt in ſeiner Gewalt hat, doch ſo daß ſie ſeinem Weſen entſpricht und er, nachdem ſie einmal feſtgeſtellt worden, nichts gegen ſie oder von ihr unabhängig thun kann, weil er ſonſt ſeinem eigenen Willen und dem vernünftigen Grunde der Welt, welcher in ihm ruht, widerſprechen würde, daß er daher auch gegen die Mittelurſachen, welche zur Ordnung der Welt gehören, und ohne ihre Mitwirkung nichts bewirkt, wiewohl er in allen Dingen iſt und unmittelbar alles vollbringt. Auch von Thomas, wie von ſeinem Lehrer, wird die Weltordnung mit der ſittlichen Ordnung eines Hausweſens verglichen, in welcher zwar alles von dem Willen des Hausherrn ausgeht, aber doch durch ſeine Diener ver-

1) Ib. 22. Inquantum vero movendo movent est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc, quod sint causae aliorum. — — Superiora autem divinae bonitatis similitudine participant simplicius et universalius, inferiora vero particularius et magis divisim. — — In istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius.

2) Ib. III, 97.

richtet wird. Alle Zwecke in der Welt greifen in einander ein, ſo daß immer das Höhere das Niedere bewirken muß, und daher iſt nur eine Welt und wird alles von einer Ordnung zu einem Zwecke umfaßt [1]).

Wenn daher die Arabiſchen Dogmatiker gelehrt hatten, daß alles nur von dem einfachen Willen Gottes abhänge ohne irgend einen weitern Grund, ſo widerſpricht dem Thomas und widerlegt ihre Meinung, als wäre in jedem Augenblicke eine neue Schöpfung zum Daſein jedes weltlichen Dinges nöthig und als könnte in jedem Augenblicke die ganze Welt aufhören, wenn ſie nicht von Neuem geſchaffen würde. Vielmehr ſind alle Dinge für ihren Zweck geſchaffen und müſſen für dieſen Zweck beſtändig ſein und beſtändig wirken, wodurch denn auch die Meinung dieſer Dogmatiker wegfällt, als hätten die Geſchöpfe keine eigene Wirkſamkeit [2]).

Durch die Annahme aber, daß die Ordnung und der Zuſammenhang der Welt aus der ſtetigen Reihe von Graden fließe, durch welche von oben herab die weltlichen Dinge mit Gott verbunden ſein ſollen, geht die Lehre der Arabiſchen Philoſophen von den verſchiedenen, höhern und niedern Himmelsſphären und ihren Bewegern und nicht minder die Lehre des Dionyſius Areopagita von den höhern und niedern Ordnungen der Engel, der himmliſchen und der irdiſchen Hierarchie auf den Thomas

1) Summa theol. I qu. 47 art. 3; c. gent. III, 22; 76; 83. Deus omnia per se ipsum disponit. — — Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat. Ib. 98. Praeter ordinem illum deus facere non potest.

2) C. gent. III, 65; 69; 97 p. 304 a.

über. Wir wollen uns nicht die undankbare Mühe geben dieſe Stufenleiter der Dinge und die Ausgleichung der heiligen Überlieferungen, welche damit zuſammenhängt [1]), in ihrem ganzen Umfange auseinanderzuſetzen. Nur einige Punkte dieſer Lehre, welche einen wiſſenſchaftlichen Charakter an ſich tragen, dürfen wir nicht übergehn. Dies trifft natürlich meiſtens die niedern Grade, weil die höchſten nur an Überlieferungen hängen und in phantaſtiſchen Bildern ſich bewegen. Wir fangen daher auch von unten an.

Hier zieht der Begriff der erſten Materie zuerſt unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Sie bezeichnet das, was nur dem Vermögen nach iſt. Ihr ſteht das entgegen, was nur der Wirklichkeit nach iſt, und dies kommt allein Gott zu. Die übrigen Dinge ſtehn in der Mitte zwiſchen beiden oder ſind theils dem Vermögen, theils der Wirklichkeit nach [2]). Man ſollte hiernach erwarten, daß allen geſchaffenen Weſen ein Antheil an der Materie zugeſchrieben werden würde; aber Thomas umgeht mit den Arabiſchen Ariſtotelikern dies Eingeſtändniß, mehr jedoch den Worten, als der Sache nach. Im weitern Sinn des Wortes möchte er zugeſtehn, daß alle geſchaffene Dinge,

1) Z. B. c. gent. III, 80.

2) Ib. I, 43, 3. In rebus invenitur, quod est potentia tantum, ut materia prima, aliquid, quod est actus (actu?) tantum, ut deus, — — aliquid, quod est actu et potentia, ut res ceterae. Die Materie wird daher auch als das recipiens dem agens entgegengeſetzt. Ib. III, 16, 6, wo auch der Begriff der inchoatio formae vorkommt, doch in einem etwas andern Sinn, als bei Albert. Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 274 b heißt die Materie in demſelben Sinn auch das participans.

auch die Seele und jede Intelligenz aus Materie und Form zusammengesetzt sind, weil sie ein Vermögen und eine Wirklichkeit haben [1]; keine geschaffene Intelligenz ist einfach wie Gott, sondern zusammengesetzt aus ihrem Sein und ihrem Was [2]; er findet es daher nur nöthig, daß man verschiedene Materien unterscheide für die vergänglichen und für die unvergänglichen Körper, für die Körper und für die Geister [3], damit diese verschiedenen Ordnungen der Dinge nicht vermischt werden, indem er um diese Abtheilungen recht sicher von einander abzugrenzen den Grundsatz aufstellt, daß es zwischen den Dingen, welche keine gleiche Materie haben, keinen Übergang gebe [4]. Aber hiermit begnügt sich Thomas auch noch nicht; um das höhere Sein von dem niedern auf alle Weise zu trennen, findet er es besser, daß wir die höhern Arten der Materie nicht mehr im eigentlichen Sinn Materie nennen. Der ersten Materie kommt nur ein Leiden, eine Receptivität zu; von ganz anderer Art ist das Vermögen der intellectuellen Dinge, so daß es nur in uneigentlichem Sinne Materie genannt werden würde. Es wird nemlich durch kein Leiden zur Wirklichkeit dessen bestimmt

1) Quodl. l. l. Respondeo dicendum, quod si materia dicatur omne illud, quod est in potentia quocunque modo, et forma dicatur omnis actus, necesse est ponere, quod anima humana et quaelibet substantia creata sit composita ex materia et forma. C. gent. II, 53.

2) C. gent. II, 52. Nullum igitur ens causatum est suum esse. De ente et essent. 1, 5 nach v. Eberstein üb. d. Beschaffenh. der Log. u. Metaph. d. rein. Peripat. S. 41.

3) C. gent. II, 16, 8.

4) Ib. IV, 84 p. 489 a.

was es in ſich aufnimmt; es iſt keine Bewegung, durch welche der Verſtand den Gedanken in ſich vollzieht; er erkennt vielmehr ruhend und die Bewegung hindert nur ſein Denken; deswegen kann das Vermögen, welches wir den geſchaffenen Intelligenzen beizulegen haben, mit der beweglichen Materie nicht verglichen werden [1]). Wir ſehen alſo auch hier wieder den Ariſtoteliſchen Gedanken der Energie zum Beweiſe gebraucht, daß die geiſtigen Thätigkeiten keine Bewegungen ſind, wie ſie im Raum geſchehn und alſo auch keine körperliche oder bewegliche Materie zu ihrer Grundlage vorausſetzen. Es wird damit natürlich auch der Ariſtoteliſche Begriff der Seele, nach welchem ſie nur Form iſt, in Zuſammenhang ſtehen und von dieſer Seite wird wohl am meiſten zu beſorgen ſein, daß die Zweideutigkeit im Begriff der Materie, welche unſtreitig hier ſich findet, ernſthafte Störungen herbeiführen werde. Die Gewaltſamkeit läßt ſich nicht verkennen, mit welcher Thomas entſcheidet, daß nur die bewegliche Materie Materie im wahren Sinne des Wortes heißen und daß zwar alle geſchaffene Subſtanzen aus Vermögen und Wirklichkeit, aber nur die beweglichen Subſtanzen aus Materie und Form beſtehn ſollen [2]).

---

1) Ib. II, 50, 7. Materia non recipit aliquam formam de novo, nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc, quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur et intelligit, impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in intellectu, sicut in materia vel in re materiali, unde patet, quod substantiae intelligentes immateriales sunt. Es findet zwar eine Succeſſion im Erkennen der reinen Geiſter ſtatt, aber ſie iſt ohne Bewegung. Ib. II, 101.

2) Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 275 a. Potentia et actus

Wir haben den Streit um die Materie nun ſchon durch viele Geſtalten verfolgt. Er zeigt keine ſehr regelmäßige Geſtalt, indem man bald in ſteigendem Maße ihr alle Bedeutung abſprach, bald wieder ihr größere Bedeutung beilegen zu müſſen glaubte, je nachdem die idealiſtiſche Anſicht der Dinge überwog oder Beſtrebungen der Phyſik dazu vermochten auf die Grundlage des natürlichen Werdens Gewicht zu legen. Nachdem die chriſtliche Lehre die Materie nur als eine Schöpfung Gottes zu betrachten gelehrt hatte, war ihr Anſehn erſt wieder gewachſen, als die Arabiſche Philoſophie die Naturlehre begünſtigte und die Materie für ewig erklärte. Seitdem hatte ſie als Princip der Individuation gegolten und war dem zufolge von Averroes als die natürliche Anlage aller Dinge zu ihrer eigenthümlichen Form, zu ihrer Verſchiedenheit gedacht worden. Es war ein kurzer Triumph, welchen ſie feierte. Bei den chriſtlichen Philoſophen des Mittelalters galt ſie bald wieder als ein Geſchöpf Gottes; auch den Werth eines Princips der Individuation mußte ſie wieder aufgeben. Zwar haben wir geſehn, daß Thomas einen Grund der Verſchiedenheit in den verſchiedenen Arten der Materie findet, in der Materie, welche nur in uneigentlichem Sinne ſo heißt, beſſer aber nur Vermögen der intellectuellen Dinge genannt wird, und in der beweglichen Materie der Körperwelt, welche ſich wieder in die Materie des unvergänglichen Himmels und in die Materie der vergänglichen irdiſchen Dinge ſpal-

---

sunt prima principia in genere substantiae, materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis. De ente et essent. 1, 5 nach v. Eberſt. a. a. O.

tet [1]); aber darum ist die Materie doch nicht als letzter Grund der Verschiedenheit der Dinge anzusehn, denn Gott hat sie geschaffen; wenn daher in ihr eine Ursache der Verschiedenheit liegen sollte, so würde dieselbe doch auf eine höhere Ursache zurückzuführen sein, und die Materie kann nur in einem untergeordneten Sinne als Grund der Individuation betrachtet werden. Die Verschiedenheit der Dinge beruht viel mehr in der Verschiedenheit der Formen als der Materie und diese ist für jene, aber nicht umgekehrt jene wegen dieser [2]). Es würde nun hierbei bestehen können, daß doch in der ursprünglichen Anlage der Materie eine Verschiedenheit angenommen würde, durch welche eine jede Materie für alle Formen bestimmt wäre, welche aus ihr herausgezogen würden; und hierzu ist auch Thomas insofern geneigt, als er die oben bemerkte Verschiedenheit zwischen der himmlischen und irdischen, zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Materie damit in Übereinstimmung findet; er verwirft deswegen die Lehre des Avicenna von der Einerleiheit aller Materie und neigt sich der Lehre des Averroes zu [3]). Aber dennoch stimmt er der Meinung nicht bei, daß alle Formen in der Materie verborgen wären,

---

1) In sent. II dist. XII qu. 1 art. 1; c. gent. II, 16, 8.

2) C. gent. I, 44, 4; II, 40; 49, 3; summa theol. I qu. 47 art. 1. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia — — ipsa materia a deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam et non e converso; distinctio autem rerum est per formas proprias.

3) Summa theol. I qu. 47 art. 1; in sent. II dist. XII qu. 1 art. 1.

indem er sie mit dem Irthum, daß die Formen die unveränderliche, dem Werden nicht unterworfene Substanz der Dinge wären, in eins wirft [1]). Es mochte ihn die Verbindung schrecken, in welche Averroes die Lehre von den verborgenen Formen mit dem Grunde der Individuation gebracht hatte. Indem er diesen in einer höhern Ursache nachgewiesen hatte, mochte ihm auch die Frage nach der untergeordneten Ursache weniger bedeutend erscheinen. Übrigens widerlegt Thomas auch noch andere Ansichten von dem Grunde der Verschiedenheit in der Welt, wie z. B. die Meinung des Origenes, daß sie vom Willen und dem verschiedenen Verdienste der Geschöpfe, und die Lehre der Alten, daß sie von der Nothwendigkeit der Gegensätze und besonders des Bösen ausgehe. Jener setzt er entgegen, daß darnach die Verschiedenheit der Arten keine Verschiedenheit der Natur, daß es deswegen einem Wesen möglich sein würde nach den Pythagorischen Fabeln verschiedene Arten anzunehmen und daß der Wille des Geschöpfes schon seine Natur voraussetze. Diese Lehre greift er besonders dadurch an, daß vom Begriffe des Bösen die Ordnung und Verschiedenheit der Dinge schon vorausgesetzt werde, weil das Böse nur in der Beraubung der Ordnung oder dessen, was sein soll, sein Wesen habe [2]).

Wenn man nun auch die Gründe, durch welche Thomas zu behaupten sucht, daß die Grundlage der vernünftigen Seele zwar Vermögen, aber nicht Materie sei, nicht sehr stark finden kann, so wird man doch loben müssen,

1) De virt. qu. I art. 11 p. 34 b.
2) C. gent. II, 6; 7; 44, 3; 6. Vergl. ib. II, 41.

mit welcher Sorgfalt er die Beweiſe für die Immaterialität, d. h. für die Unkörperlichkeit des Verſtandes ausführt. Er ſtellt zu dieſem Zwecke die Weiſen des körperlichen und des geiſtigen Daſeins zuſammen. Der Körper enthält alles, was er enthält, nur durch Zuſammenfügung der Größe (commensuratio quantitatis), ſo daß jeder Theil nur den Theil, niemals das Ganze umfaßt, dagegen der Verſtand erkennt und umfaßt in ſeinem Theile, in einem einzelnen Gedanken ſein Ganzes und die übrigen Theile. Der Körper kann eine andere Form nur mit Verluſt der erſten annehmen; der Verſtand aber fortſchreitend in ſeinem Erkennen verliert das früher Gedachte nicht, indem er eine andere Form, einen andern Gedanken annimmt; er kann ſogar entgegengeſetzte Formen zugleich erkennen. Ein jeder Körper hat nur eine individuelle Form und iſt niemals etwas Allgemeines, noch weniger Unendliches; der Verſtand dagegen kann Allgemeines und Unendliches erkennen. Wäre der Verſtand körperlich, ſo würde er auch nur Körperliches zu erkennen vermögen. Zwei Körper können einander nicht wechſelſeitig in ſich begreifen; wohl aber vermögen das verſchiedene verſtändige Weſen, welche einander gegenſeitig erkennen. Kein Körper wirkt auf ſich ſelbſt zurück; der Verſtand aber erkennt ſich und ſeine Theile; alle ſeine Gedanken beſtimmen ſich ſelbſt, und indem ſie erkennen, erkennen ſie, daß ſie erkennen [1]). Es wird hieraus auch erſchloſſen, daß die vernünftige Seele keine an der Materie haftende Form ſein könne, weil ſie ſonſt zuſammen-

1) lb. II, 49; 50, 6.

geſetzt und über mehrere Theile ſich erſtreckend das Einfache zu erkennen nicht im Stande ſein würde [1]), welcher Beweis freilich an ſeiner Stärke dadurch verliert, daß nach dem Ariſtoteliſchen Begriffe von der Seele das vernünftige Weſen doch in einer gewiſſen Weiſe als zuſammengeſetzt aus Vermögen und Wirklichkeit gedacht werden muß.

Man wird dieſen Unterſcheidungen zwiſchen Körper und Geiſt ihre Bedeutung nicht abſprechen können; doch enthalten ſie nicht die letzte Entſcheidung. Sie ſetzen nur die Verſchiedenheit der Erſcheinungen auseinander; Thomas aber begnügt ſich hiermit nicht, ſondern will vielmehr die Nothwendigkeit der intellectuellen Geſchöpfe in ihrem Unterſchiede von den materiellen Dingen nachweiſen. Es hängt dies mit der Stufenleiter der Geſchöpfe zuſammen, wie dieſelbe von unten herauf abgeleitet wird. Zu unterſt ſtehen die körperlichen Dinge, welche nur darin eine Ähnlichkeit mit Gott haben, daß ſie auf anderes wirken. Denn auch die Materie iſt gut, weil ſie nach Wirklichkeit ſtrebt [2]). Auch unter dieſen körperlichen Dingen ſind aber verſchiedene Grade, je nachdem ſie weniger oder mehr Form haben [3]). Um ſo größer aber iſt die Ähnlichkeit der Geſchöpfe mit Gott, je inniger ihre Weiſe zu wirken iſt [4]), weil Gott in allen Dingen innerlich wirkt. Deswegen erheben ſich ſchon die Pflanzen über

1) Ib. II, 50, 3; 51.

2) C. gent. III, 20.

3) Ib. III, 22 p. 217 b; 69 p. 268 b.

4) Ib. IV, 11 in. Quanto aliqua natura est altior, tanto id, quod ex ea emanat, magis est intimum.

die leblose Natur, weil sie sich innerlich bilden; doch ist ihre Thätigkeit, auf Ernährung und Erzeugung gerichtet, noch äußerlichen Erzeugnissen zugewendet, welche sich immer mehr und zuletzt ganz, indem sie die Frucht hervorbringen, vom Erzeugenden absondern. Einen höhern Grad des Daseins hat schon die sinnliche Kraft der Thiere, weil sie ganz im Innern bildet und ihre Ergebnisse der Einbildungskraft und dem Gedächtnisse im Innern der Thiere zuführt; doch nimmt sie von außen ihre Erregung, denn kein Sinn reflectirt auf sich selbst, und Anfang und Ende dieser Wirksamkeit fallen also nicht zusammen. Aus diesem Grunde wird noch ein anderer und der höchste Grad der Geschöpfe gefordert, der Grad der vernünftigen Geschöpfe, welche in ihrem reflexiven Erkennen ihre Wirksamkeit ganz im Innern haben [1]). Die Nothwendigkeit solcher Geschöpfe setzt Thomas weitläuftig auseinander. Er begnügt sich nicht damit darauf sich zu berufen, daß die höchste Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, einem durch Verstand und Willen wirkenden Wesen, auch nur in Geschöpfen, welche durch Verstand und Willen wirken, erreicht werden könne, sondern fügt noch andere Gründe bei, von welchen nur die wichtigsten erwähnt werden sollen. Er unterscheidet eine doppelte Vollkommenheit, die erste Vollkommenheit, des Seins oder der Natur, und die zweite Vollkommenheit, welche in der Wirksamkeit oder Thätigkeit des Dinges besteht. Auch diese zweite durfte den Geschöpfen nicht fehlen. Sie konnte aber nur durch die in sich zurückkehrende Thätigkeit

1) L. l.

der Erkenntniß erreicht werden. Wenn nun aber die zweite Vollkommenheit der ersten in der Folge nachsteht, so doch keineswegs im Range; vielmehr erst die Wirksamkeit des natürlichen Dinges führt seine Vollendung herbei [1]). Wie wichtig nun auch dieser Grund sein möchte, so legt Thomas doch ein noch größeres Gewicht auf einen andern. Er beruft sich darauf, daß zur Vollkommenheit der Wirkung es gehöre, daß sie in ihr Princip zurückkehre, um sich in einem Kreise zu vollenden; das Princip aber sei der Verstand Gottes, aus welchem alles hervorgegangen, und daher sei auch der höchste Grad der Wirksamkeit nur in den verständigen Wesen zu finden, welche durch ihren Verstand in den Verstand Gottes zurückgehen [2]). Was nun hier gefordert wird, ist nichts anderes als die allgemeine Forderung der Wissenschaft, daß es möglich sei das Princip der Dinge zu erkennen oder, wie es für die geschaffenen Dinge sich darstellt, zurückzugehn im Gedanken zu dem Principe, von welchem

---

1) Ib. II, 46, 2; 5; in ep. ad Gal. 5 lect. 6 p. 64 a. Est autem duplex perfectio. Prima scilicet, quae est ipsum esse rei, secunda vero est ejus operatio et haec est major, quam prima. Illud igitur dicitur simpliciter perfectum, quod pertingit ad perfectam sui operationem.

2) C. gent. II, 46, 1. Tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium, unde et circulus inter omnes figuras et motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principia reditur. Ad hoc igitur, quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. — — Cum igitur intellectus dei creaturarum productionis principium sit, — — necesse fuit ad creaturarum perfectionem, ut aliquae creaturae essent intelligentes.

der Gedanke ausging. Es läßt sich wohl annehmen, daß Thomas von Aquino in diesem Sinne auf diesen Punkt das größte Gewicht legte. Er bringt ihn daher auch in unmittelbare Verbindung mit der Annahme einer immateriellen Seele. Die Wahrheit, welche sie erkennen soll, besteht in der Ausgleichung des Verstandes mit dem Gegenstande [1]). Der Verstand zu seiner Wirklichkeit gelangt muß dasselbe sein, was das Verstandene in Wirklichkeit ist [2]). Was aber in der Materie ist oder nur dem Vermögen nach besteht, kann nicht vollkommen erkannt werden, weil es nicht vollkommen ist; deswegen muß das vollkommen Verständliche von Materie frei sein, und wenn der Verstand ihm gleichen soll, auch das verständige Wesen keine Materie haben [3]).

Wir bemerken, daß dieser Schluß in der That nicht allein die bewegliche Materie, sondern auch alle Materie, jedes Vermögen von dem vollendeten Verstande ausschließt. Er gilt daher auch nicht vom Verstande, welcher noch auf dem Wege ist, und wir werden uns daher auch nicht darüber wundern, daß Thomas mit der Stufe des menschlichen Verstandes noch nicht die oberste Staffel des Daseins erreicht zu haben glaubt. Der Mensch gilt ihm vielmehr nur als Zweck der Dinge, welche im Entstehen und Vergehen sind; die veränderliche Materie, welche

---

1) Ib. I, 59, 1. Adaequatio intellectus et rei.

2) Ib. II, 55, 10. Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt idem. Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 274 b. Manifestum est enim, quod intellectus in actu est intellectum in actu.

3) Quodl. l. l. Est enim aliquid perfecte cognoscibile, inquantum est actu, non autem inquantum est potentia.

alle Formen zur Wirklichkeit zu bringen strebt [1]), verlangt nach dieser Form als nach der letzten, welche sie erreichen kann [2]). Sofern nun der Himmel mit seinen Bewegungen auch in äußerer Wirksamkeit sich erweisen soll, wie alle Geschöpfe, und seine äußere Wirksamkeit die Veränderung unter dem Monde hervorbringt, hat auch sie den Menschen zu ihrem Zweck [3]). Aber eben deswegen werden nun auch höhere Wesen als der Mensch zur Erfüllung aller Grade verlangt, weil der Himmel nicht allein eine äußere, sondern auch eine innere Wirksamkeit haben soll. Thomas schließt sich hierin dem Aristotelischen Weltsystem an, nur daß er einige Meinungen, welche mit ihm in Zusammenhang stehen, zu beschränken für nöthig hält. Höhere Wesen, welche eben deswegen auch Intelligenzen sind, sind der höhern Welt, welche kein Entstehen und Vergehen, sondern nur Bewegung hat, ebenso nothwendig, wie der niedern Welt. Aber es muß auch reine Intelligenzen geben, welche mit keinem Körper verbunden sind; denn die Verbindung der Seele mit dem Körper ist nur eine Unvollkommenheit, welche im Wesen der Intelligenz nicht liegt [4]). Daher wird der Beweis des Aristoteles zurückgewiesen, welchem er jedoch selbst nur Wahrscheinlichkeit beilege, daß es keine andere reine Substanzen gebe außer den Bewegern der Gestirne, und

---

1) C. gent. III, 22 p. 217 a. Es gilt dies aber nur die Hervorbringung aller Arten, in welcher die Vollkommenheit der Welt besteht. Ib. II, 84, 3.

2) Ib. III, 22 l. l. Homo enim est finis totius generationis.

3) Ib. p. 218 a.

4) Ib. II, 91, 3; 92.

es werden Engel gefordert, welche in keiner nothwendigen Verbindung mit Körpern ſtehn, aber zur Regierung der Welt nothwendig ſind, weil Gott alles nur in der Ordnung der Dinge durch ſeine Mittelurſachen vollbringt. Als höhere Kräfte beherſchen ſie das Allgemeinere und ſind deswegen nicht durch die körperliche Materie contrahirt [1]). Daß hierdurch die unmittelbare Regierung Gottes über die niedern Gebiete der Welt nicht ausgeſchloſſen werde, dafür iſt ſchon durch früher angeführte Sätze geſorgt worden. Aber auch den Einfluß der Geſtirne und der reinen Geiſter auf die Menſchen ſollen wir uns nicht zu weit ausgedehnt denken. Wunder können ſie nicht wirken; das hat ſich Gott vorbehalten. Sie wirken immer nur nach der Natur der Kräfte, welche den Dingen inwohnen. Weder den Verſtand noch den Willen der Menſchen können ſie beherſchen, weil ſie nur Bewegungen hervorbringen können, dieſe geiſtigen Thätigkeiten aber keine Bewegungen ſind, und weil nur Gott den Dingen innerlich iſt und daher auch nur er innerlich beſtimmen kann. Die, welche behaupten, daß die Geſtirne den Willen und den Verſtand der Menſchen beherſchen könnten, verwechſeln den Verſtand mit dem Sinn oder halten beide für dasſelbe. Nur einen mittelbaren Einfluß üben die Geſtirne auf den Verſtand und den Willen aus, durch den Sinn, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, das Temperament, und von ſolchen Einflüſſen laſſen freilich viele auch in ihrer Wahl ſich leiten, doch weiß der

1) Ib. II, 92 p. 188 b sq.; III, 77 sqq.; 80 in.

Weiſe ihnen zu widerſtehn [1]). Wir ſehen, daß dieſes Gebiet der Gedanken, in welches Thomas uns erheben möchte, Dunkelheiten genug enthält um daran phantaſtiſche Vorſtellungen anzuknüpfen, von welchen auch Thomas ſich nicht frei hält, indem er von den Wirkungen der Zauberei viel zu erzählen weiß und zu zeigen ſucht, daß ſie nicht allein durch körperliche Mittel, ſondern auch durch böſe Geiſter vollbracht werde [2]).

Die Weiſe, wie Thomas von Aquino die Lehre von den höhern Ordnungen der Welt ausführt, kann uns nur als ein Beweis davon gelten, wie ſehr er bemüht iſt auch im Einzelnen ſeinen Gedanken durchzuführen, daß alles in der Welt an eine unverbrüchliche Ordnung höherer und niederer Kräfte gebunden iſt. Was aber einer verſtändigen Anwendung dieſes Gedankens angehört, fällt ſeinen Unterſuchungen über den Menſchen zu. Wer den ethiſchen Charakter der Lehre bedenkt, der wird hier die Entſcheidung ſuchen.

Bei der Lehre vom Menſchen regt ſich wieder der alte Gedanke, den ſchon Nemeſius vorgetragen, den die Myſtiker des 12. Jahrh. wieder mit großem Nachdruck in Bewegung gebracht hatten, daß der Menſch in der Mitte ſtehe zwiſchen beiden Welten, der vergänglichen und der unvergänglichen, daß er deswegen auch am beſten das Bild der ganzen Welt darſtelle. Wir haben ſchon beim Nemeſius geſehen, wie dieſe Lehre mit der Behauptung eines ſtetigen Zuſammenhangs in der Reihe der Grad-

1) Ib. III, 84, 2; 9 p. 285 b; 85, 1; 12; 13 p. 288 a sq.; 86, 1; 2; 102 sq.

2) Ib. III, 104 sqq.

unterſchiede in Verbindung ſteht. Auch Thomas macht ihn zum Mittelpunkte aller ſeiner Lehren, in welchen er die Fülle des menſchlichen Lebens uns darzuſtellen ſtrebt. Wir ſahen, wie er im Menſchen den Zweck alles Entſtehens und Vergehens zu erkennen glaubte. Er ſelbſt gehört noch dieſer entſtehenden und vergehenden Welt an; aber er kann als Grenze dieſer Welt betrachtet werden, weil er das Höchſte derſelben iſt. Er iſt die kleinere Welt, der Mikrokosmus, weil er alles in ſich umfaßt, was die Welt enthält, indem er nicht allein alle Elemente in ſeinem Körper gemiſcht hat, ſondern auch durch ſeine vernünftige Seele den Intelligenzen im nächſten Grade ſich anſchließt [1]). Seine vernünftige Seele aber macht den Menſchen zum Menſchen und iſt ſein höheres und wahres Weſen. So wie die Seele überhaupt die Wirklichkeit und Form des Leibes iſt, wie das Niedere in die höhere Kraft übergeht, indem es noch in ihr enthalten bleibt, und der Menſch daher nicht drei Seelen hat, eine Pflanzen-, eine Thier-, und eine Menſchenſeele, ſondern die beiden niedern Arten der Seele für den Menſchen nur die Grundlage und das Vermögen ſind, aus welchem er zur Wirklichkeit ſeines Weſens gelangt, ſo ſind auch Körper und Seele des Menſchen nicht zwei Subſtanzen, ſondern dieſe Form jenes, welche aber keineswegs in der Materie völlig untergegangen iſt, ſondern auch als das Höhere über die niedere Materie ſich erhebt [2]).

---

1) Summa theol. I qu. 91 art. 1; c. gent. II, 91, 3.

2) Summa theol. I sec. qu. 31 art. 7; c. gent. II, 57, 3; 58; 69.

Denn die Seele beherſcht als die Form die ganze Materie des Körpers und iſt als ſolche allen Theilen des Körpers gegenwärtig, untheilbar und eben deswegen nicht körperlich; ein jeder Theil aber des lebendigen Leibes hat nur durch ſeine Verbindung mit der ganzen Form oder der Seele ſeine Bedeutung als organiſches Glied [1].

Man wird wohl in dieſen Sätzen ſchon erkennen, daß Thomas von Aquino in der Vermittlung, welche er durch die vernünftige Seele zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt zu gewinnen ſucht, von Forderungen ausgeht, die im Weſen ſeiner Lehre liegen, aber mit ſeinen Anſichten von der körperlichen Natur keineswegs in einem ſtrengen Zuſammenhange ſtehen. Davon finden ſich zahlreiche Spuren. Die Verbindung, welche ſtattfinden ſoll zwiſchen Leib und Seele, wird nach dem Ariſtoteles abgeleitet aus dem Verlangen der Materie nach der Form, durch welche dieſe jene berührt ohne von ihr berührt zu werden. Es iſt dies eine Berührung nicht der Quantität, ſondern der Kraft nach [2]. Wenn es nun aber hiernach ſcheinen könnte, als müßte die Seele aus einer vorhandenen Materie ſich erzeugen; ſo ſtimmt dem Thomas

1) Ib. II, 72. Quod autem anima est forma substantialis totius et partium patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem et totum et partes, unde ea abscedente neque totum neque partes remanent ejusdem speciei, nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur, nisi aequivoce. Auf dieſen berühmten und auch in der ſpätern Philoſophie nachhaltig wirkenden Satz des Ariſtoteles bezieht ſich auch ib. 57, 3.

2) Ib. II, 56. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis.

nicht bei [1]). Die vorhandene Materie iſt wenigſtens nicht die Haupturſache ihrer Erzeugung. Erzeugt ſoll ſie aber doch werden; denn die Vollſtändigkeit dieſer niedern Welt bezieht ſich nur auf die unvergänglichen Arten, aber nicht auf die Individuen, und da ſie nun weder aus dem unveränderlichen Weſen Gottes genommen, noch von einem andern höhern Weſen innerlich gebildet werden kann, ſo bleibt nichts anderes übrig, als daß Gott ſie bei ihrer Entſtehung ſchafft [2]). Es geſchieht dies in dem Augenblicke, wo die Entwicklung des belebten Körpers hierzu alles vorbereitet hat. Dieſe Lehre der katholiſchen Kirche ſucht Thomas durch die Ariſtoteliſche Meinung zu verſtärken, daß die vernünftige Seele von außen uns ankomme, wie manche Gründe aus ſeinem eigenen Vorſtellungskreiſe ſich auch entgegenzuſetzen ſcheinen. Die Entſtehung und das Weſen der vernünftigen Seele erblickt er eben in einem andern Lichte, als die Entwicklung der ſinnlichen Lebensthätigkeiten. Alles andere wird in der Welt nur allmälig und durch vermittelnde Urſachen von Gott hervorgebracht, aber nicht ſo die vernünftige Seele [3]). Wenn nun aber auch die menſchliche Seele in ſolcher

1) Ib. II, 86.

2) Ib. II, 84, 3; 85.

3) Ib. II, 89 p. 184 b. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute dei, quasi principalis agentis, et etiam virtute seminis, quasi agentis secundi, sed actio dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam. Ib. p. 185 a. Virtute enim dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Dies Kapitel iſt überhaupt merkwürdig wegen der Beſchränkungen, welche Thomas ſeinen Hauptſätzen giebt.

Weiſe einen Anfang in der Zeit haben ſoll, ſo kann doch Thomas nicht zugeben, daß ſie ebenſo in der Zeit vergehe. Sie iſt vielmehr unvergänglich, wie ein jedes vernünftige Weſen, aus vielen Gründen, beſonders weil alles Vergehn auf Trennung der Form und der Materie beruht, die intellectuelle Subſtanz aber keine Materie hat, weil ſie im Verſtehen eins iſt mit dem Verſtändlichen und das Verſtändliche ewig iſt, weil ihr Verlangen auf das Ewige gerichtet iſt und nicht vergeblich ſein kann [1]). Eben deswegen iſt auch das Erkennen der vernünftigen Seele ſo wie über der Bewegung, ſo auch über der Zeit [2]). Auch hier greift der Ariſtoteliſche Begriff der Energie ein, in einer Weiſe, welche gegen dieſe Verſuche die vergängliche Welt mit dem Ewigen in Verbindung zu ſetzen hätte bedenklich machen ſollen.

Eben hier iſt der Punkt, wo alle Fäden des Syſtems zuſammengeführt werden, wo ſeine Natur ſich enthüllt und nun nicht länger ſich verbergen läßt, daß es aus zwei entgegengeſetzten Beſtrebungen ſich bildet, deren Vereinigung nur in lockern Andeutungen gelingen will. Wie die vernünftige Seele des Menſchen in die Welt eintritt, wie ſie mit dem Körper, dem ſie ihrem Weſen nach verbunden ſein ſoll, zu einer Subſtanz ſich vereinigt und dann doch wieder wenigſtens auf einige Zeit von ihm ſich losſagt [3]), das ſind Räthſel, über welche Thomas

1) Ib. II, 55, 1; 10; 12.

2) Ib. II, 55, 11.

3) Dies tritt am ſtärkſten bei den Beweiſen für die Auferſtehung des Leibes hervor. Ib. IV, 79, 1 p. 479 b. Anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam cor-

von Aquino die Überlieferungen der Vorzeit wiederholt, ohne ihrer Lösung auch nur um einen Schritt näher zu treten. Hätte er diese Räthsel etwa ableugnen sollen? Sie drängten sich ihm wie seiner Zeit mit unwiderstehlicher Gewalt auf. In zwei Richtungen suchte diese Zeit sich aufzuklären; die eine hängt am Aristoteles und vertritt die ganze Physik, die ganze Ordnung der Welt; ihren Zusammenhang zu begreifen oder wenigstens im Grundsatze festzuhalten, das ist unsere Aufgabe; die andere stützt sich auf die christlichen Verheißungen; sie verlangt einen Zweck alles Werdens, über welchen hinaus nichts weiter zu suchen ist, wo alles Verlangen aufhört, ein Ewiges, der ruheloſen Zeit Entrücktes [1]). Sollte dieser Zweck aufgegeben werden, um welchen und durch welchen allein alle Ordnung in der Welt ist? Wir müssen es vielmehr dem Thomas zur Ehre anrechnen, daß er die einzig mögliche Lösung aller Räthsel nicht aufgiebt, daß er weder durch die Beschränkungen der Natur, noch durch die Schrecken des Bösen [2]) sich abhalten läßt, alles auf dieses Ziel zu beziehn und die Erreichung des-

poris forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem, quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore.

1) Ib. III, 2, 1. Oportet igitur, ut omne agens in agendo intendat finem. 2. In omnibus agentibus propter finem hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliud. — — Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit ultra aliquid, alias enim actiones in infinitum tenderent. 3. Non est igitur possibile, ut actiones in infinitum procedant, oportet igitur esse aliquid, quo habito conatus agentis quiescat.

2) Ib. III, 10.

ſelben für möglich zu halten. Aber freilich will es ihm nicht gelingen beide Richtungen, beide Wahrheiten, die Wahrheit des Natürlichen, Zeitlichen und Vergänglichen und die Wahrheit des Ewigen mit einander in einen höhern Zuſammenhang zu bringen, und er hätte unſtreitig beſſer gethan ſich dies einzugeſtehn, als durch die Reihe ſeiner ſcheinbaren Beweiſe das Räthſel zu verdecken. Dennoch zeugen eben dieſe Beweiſe von ſeinem Beſtreben wenigſtens einzelne Punkte aufzudecken, wo das Ewige auch in der Zeit ſich enthüllt, und wenn wir auch eingeſtehn müſſen, daß er nicht erreicht hat, was bisher keinem Philoſophen gelungen iſt, die Kraft ſeiner Gründe genau zu ermeſſen, ſo werden wir ſeine Arbeit noch immer höher anzuſchlagen haben, als die Verzagtheit derer, welche die Löſung des Räthſels aufgeben, um mit der allgemeinen Unwiſſenheit ſich zu tröſten.

Nur ſchwieriger wird ſeine Arbeit dadurch, daß er die Welt trotz ihres Zuſammenhanges in zwei Theile zerfallen läßt, wie er ihre Materie in veränderliche und unveränderliche, bewegliche und unbewegliche theilt. Aber dies iſt eben die Natur dieſer Philoſophie, welche, wie ſo viele andere, den Menſchen zum Hauptgegenſtande ihrer Unterſuchung gemacht hat. Es iſt nicht zu verwundern, daß ihr der Zuſammenhang der Welt auch nur an einzelnen Punkten ſich ergiebt, weil ſie nur einen einzelnen Gegenſtand mit Vorliebe zur Erforſchung ſich gewählt hat.

Aber Thomas faßt ſeine Aufgabe in der That noch beſchränkter, indem er den Verſtand des Menſchen zum Hauptgegenſtande ſeiner Unterſuchung macht, den Willen

dagegen als etwas Untergeordnetes anſieht. Denn nach ſeiner Anſicht beſteht die Glückſeligkeit des Menſchen, ſein Zweck, in keinem Werke des Willens [1]). Er läßt ſich vom Ariſtoteles bereden, daß die Luſt (delectatio), nach welcher der Wille ſtrebt, nicht das Gute iſt, ſondern es nur begleitet [2]). Zwar unterſcheidet er noch zwiſchen Abſicht und Willen ſo, daß jene auf den Zweck, dieſer auch auf das Mittel ſich beziehe [3]); aber dieſer Unterſcheidung wird doch keine ernſtliche Folge gegeben, vielmehr bleibt es dabei, daß der Verſtand der herſchende Beweger unter allen Kräften der Seele iſt und den Zweck aller vernünftigen Beſtrebungen in ſich enthält [4]). Der Wille dagegen ſtrebt nach dem Gewollten und kann alſo nicht Ziel ſein [5]); als bewegende Urſache dürfte er in gewiſſer Rückſicht betrachtet werden, indem er nach dem Erkennen als nach dem Gute der vernünftigen Weſen ſtrebt; aber der Zweck beherſcht doch zuletzt alles und der iſt im Verſtande zu ſuchen [6]). Was jedoch hier dem Willen noch zugeſtan-

---

1) Ib. III, 26. Felicitas in actu voluntatis non consistit.

2) Ib. III, 26, 8 p. 224 b.

3) Ib. III, 6 p. 204 b. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult, voluntas autem est etiam ejus, quod quis vult propter aliud.

4) Ib. III, 25, 7. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor. — — Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Ib. III, 26; IV, 42, 1. Ultima autem hominis salus est, ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione virtutis primae.

5) Ib. III, 26, 2; 5.

6) Ib. III, 26 p. 225 b sq. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate. — —

den wird, bewegende Urſache zu ſein, auch darüber finden ſich nur Schwankungen. Thomas iſt eben ſo geneigt dem Verſtande die bewegende Kraft in unſerer Seele beizulegen, als dem Willen, wärend ſeine Theorie darauf hätte ausgehn ſollen die Einheit beider Urſachen zu ergründen. Den Willen als bewegende Urſache ernſtlich zu betrachten, daran hindert ihn die allgemeine Richtung der Ariſtoteliſchen Lehre, welche durch viele ſeiner Theologie angehörige Überlegungen unterſtüzt wird, die Überzeugung nemlich, daß der Wille durch die Erkenntniß des Guten beſtimmt wird und dieſe vorausgehn muß, damit jener unausbleiblich ihr folge [1]). Dagegen findet ſich allerdings auch ein Widerſtreben in ihm in dieſer Richtung unbedenklich vorwärts zu ſchreiten, nicht allein wegen der Gefar, welche dadurch der Freiheit des Willens drohen würde, ſondern auch wegen der kirchlichen Lehre, welche die Liebe Gottes als das Höchſte betrachtet. Zwar ſezt ſich Thomas zuweilen über dieſe Bedenklichkeit hinweg [2]);

Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum, quo agens movere dicitur, intellectus autem voluntatem per modum, quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo, quam finis, nam agens non movet nisi propter finem, unde apparet intellectum esse simpliciter altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

1) L. l. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. — — Nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Ib. III, 98 p. 306 a. Cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto.

2) Ib. III, 26, 5 p. 224. Amare etiam non potest esse ultimus finis, amatur enim non solum bonum, quando habetur

aber zuletzt findet er es doch ſicherer auch noch im letzten Zwecke eine Thätigkeit des Willens anzunehmen; denn die Liebe Gottes erfülle gleichſam die Erkenntniß Gottes, indem der Menſch durch ſeinen Willen in dem ruhe, was der Verſtand erkannt habe [1]). Man könnte wohl in dieſer Entſcheidung eine tiefere Ausgleichung der Gegenſätze, zwiſchen welchen Thomas ſchwankt, zu erkennen glauben, wenn nur nicht ſein allgemeiner Begriff vom Menſchen dem widerſpräche. Denn nur zu entſchieden iſt ſeine Überzeugung, daß alle höhere Weſen, welche über das Zeitliche ſich erheben, dies nur durch den Verſtand haben. Alle andere Thätigkeiten der Dinge beruhn auf dem Begehren und der Wille iſt auch nur eine Art des Begehrens; das Begehren aber, wie es allen Dingen, ſogar den lebloſen gemein iſt, ohne Erkenntniß, ſogar ohne Sinn [2]), kann nur als eine niedere Thätigkeit der Dinge angeſehn werden; es ſetzt, obgleich die Freiheit nur darin beſteht, daß etwas Urſache ſeiner Thätigkeit iſt [3]), doch durchaus keine Freiheit voraus, weil ſelbſt die Thiere in ihrem ſinnlichen Begehren ihre Form und Thätigkeit nur

---

sed etiam quando non habetur. — — Aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere est perfectum.

1) Ib. III, 116, 1. Adhaesio autem, quae est per intellectum, completionem recipit per eam, quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo, quod intellectus apprehendit.

2) Ib. II, 47, 1. Appetitus naturalis, animalis, intellectualis.

3) Ib. II, 48, 2. Liberum est, quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo.

von außen empfangen [1]). Zur Freiheit kommt das Begehren erſt durch die reflectirende Thätigkeit, welche eben dadurch, daß ſie auf ſich zurückgeht, ſich ſelbſt beſtimmt [2]); eine ſolche reflectirende Thätigkeit kommt nur dem Verſtande zu. Es gehört aber überdies zur Freiheit die Wahl und eine Wahl kann nur den Weſen zugeſchrieben werden, welche nicht allein wie die Thiere ein Urtheil haben, ſondern auch ein Urtheil, welches nicht durch die Natur beſtimmt iſt, ſondern auf das allgemeine Gut geht und zwiſchen den beſondern Gütern dem Willen die Entſcheidung oder die Wahl überläßt [3]). Hieraus ergiebt ſich alſo, daß nicht der Wille und das Begehren die höhere Natur des Menſchen ausmachen, ſondern nur der Verſtand, von welchem der Wille abhängt und welcher dem Willen erſt die höhere Natur mittheilt, indem er ihn erleuchtet [4]). Weil nun aber der Zweck eines jeden Weſens ſeine ihm eigenthümliche Thätigkeit iſt, durch welche es ſeine Vollendung gewinnt, ſo kann auch der Zweck

---

1) Ib. II, 47, 3. Doch wird dies ib. 48, 2 beſchränkt.

2) Ib. II, 48, 2. Nulla autem potentia judicans se ipsam ad judicandum movet, nisi super actum suum reflectatur.

3) Ib. II, 48, 5. Quaecunque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia; intellectus enim non apprehendit hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune, unde, quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune.

4) Ib. III, 26, 1 p. 223 b sq. Voluntas igitur secundum id, quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet.

jedes verſtändigen Geſchöpfes nur in ſeiner verſtändigen Erkenntniß geſucht werden [1]).

Bei dieſer einſeitigen Richtung muß man ſelbſt die Erwartungen herabſtimmen, welche man darauf hegen möchte, daß Thomas wenigſtens im Menſchen in einem ſo weiten Kreiſe als möglich die Verbindung des Zeitlichen mit dem Ewigen nachweiſen werde. Zwar ließ es die ſittliche Grundlage der kirchlichen Theologie nicht zu, daß er hierbei die Entwicklungen des Willens ganz außer Augen ſetzte; aber daß wir dadurch zu einer allgemeinen Einſicht in das Verhältniß des Menſchen zu Gott gelangen ſollten, daran hindert die beſchränkte Faſſung dieſer ganzen Lehre. Die allgemeinen Grundſätze des Thomas ſind hierin in der That beſſer, als die beſondern Anwendungen. Er macht den Grundſatz geltend, daß die Wirkſamkeit Gottes über alle Geſchöpfe doch deren eigene Thätigkeit nicht ausſchließe, weil die höhere der niedern Urſache nur die Kraft verleihe zu wirken, ſie auch erhalte und zum Werke anführe, wärend die niedere Urſache doch die ihr verliehene Kraft ſelbſt gebrauche [2]). Wir haben dieſen Grundſatz ſchon bei Albert dem Großen gefunden; er iſt mit dem ganzen Syſteme dieſer Männer verwachſen. Wenn man nun aber hiernach erwarten ſollte, daß allen

---

1) Ib. III, 25, 2. Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus, est enim secunda perfectio ipsius. — — Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus.

2) Ib. III, 70. Superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, conservat eam aut etiam applicat ad agendum.

Geſchöpfen eine eigene, aus ihnen hervorgehende Wirkſamkeit zugeſchrieben werde, ſo haben wir dagegen geſehn, daß die niedern Dinge bis zum Menſchen hinan doch nur durch äußere Einwirkungen zu allem beſtimmt werden ſollen, was ihnen geſchieht. Eben ſo macht Thomas den Satz geltend, daß die Formen der Dinge nicht außer ihnen, ſondern in ihnen individualiſirt werden in einer dazu eigenthümlich beſtimmten Materie [1]), entſprechend jenen Sätzen des Averroes und des Albert, daß die Keime alles Daſeins in der Materie liegen. Daß er aber auf dieſen Satz doch keineswegs das volle Gewicht legt, welches jene ſeine Vorgänger ihm zugeſchrieben hatten, mag daher rühren, daß er ihn wieder vergeſſen hat, wenn er die Formen der niedern Dinge als etwas betrachtet, was ihnen nur durch äußere Einwirkungen aufgedrückt wird. Noch einen dritten Grundſatz finden wir von ihm vernachläſſigt. Wir ſahen, daß er alle Entwicklungen der Vernunft im engſten Zuſammenhange mit den niedern Kräften der Seele findet, indem er die Einheit der Seele vertheidigt und daher fordert, daß die höhern Kräfte die Entwicklung der niedrigern vorausſetzen, wie der höhere Grad nicht ohne den niedern ſein kann. Aber allerdings mochte es ſchwer halten die vernünftige Seele nur als eine höhere Ausbildung der Pflanzen- und Thierſeele zu denken und wir ſehen daher, daß er die Unterſuchung ſelbſt der thieriſchen Seele im Einzelnen vernachläſſigt.

1) lb. I, 21, 3. Formae naturales — — individuuntur in propriis naturis. — — Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuuntur secundum materiam singulam hujus vel illius individui.

Was er mit den niedern Formen des Begehrens, der Begehrlichkeit, dem Zorn, welche er aus Platonischer Lehre herübergenommen hat, anfangen solle, scheint er selbst nicht recht gewußt zu haben [1]). Nur sofern sie an der Vernunft Theil haben, d. h. also nur sofern sie etwas anderes sind, als sie selbst, wird ihnen zugestanden, daß sie Tugenden zum Grunde liegen können. Dem entspricht es, daß auch die Kräfte für die sinnliche Erkenntniß nur der natürlichen Gewöhnung zugeschrieben werden, welche keine Tugend gewähre, keinen Werth für sich habe [2]). Bedenken wir, daß auf dem Willen der Übergang aus dem Niedern zum Höhern, die Erhebung zur Vernunft beruht, so werden wir auch diese Vernachlässigung des Niedern darauf zurückführen können, daß der Begriff des Willens von Thomas nicht strenger herbeigezogen wurde.

Wenn wir jedoch billig sein wollen, so werden wir eingestehn müssen, daß ein großer Theil der Mängel, welche wir hier gewahr werden, dem Standpunkte jener Zeit angehört. Dies bemerken wir besonders deutlich, wenn wir auf die Sittenlehre des Thomas eingehn, in welcher der Charakter seines Systems sich stark ausgeprägt hat. Sie ist nach dem Beispiele des Aristoteles und mit den Überlieferungen der Platoniker vermischt wesentlich Tugendlehre. Ähnlich wie die Stoiker sucht Thomas die vier Platonischen Cardinaltugenden mit der größern Menge der Aristotelischen Tugenden zu vereinigen,

---

1) Vergl. F. G. Göttig üb. die phil. und theol. Tugenden d. Thomas v. Aq. in Pelt's theol. Mitarb. 1839. H. 3 S. 15 ff.

2) Summa theol. 1 sec. qu. 56 art. 4 sq.

was denn allerdings mancherlei Schwierigkeiten macht [1]). Man ſieht daran die Sorgfalt des Mannes, welche die alten Überlieferungen zu ſchonen und ſo viel als möglich für ſeinen Unterricht zu benutzen ſucht. Wenn er mit dem Ariſtoteles die Mäßigung zwiſchen den äußerſten Richtungen empfielt, ſo hat er ſie auch auszuüben gewußt, indem er ſelbſt in einer ſehr verſtändigen Weiſe ein mittleres Maß in ſeinen Vorſchriften zu halten ſtrebt. Zwar die mönchiſche Moral verleugnet ſich bei ihm nicht; aber er bringt doch alle die Vorſchriften, welche der Enthaltſamkeit des mönchiſchen Lebens zufallen, nur unter den Begriff der Rathſchläge Gottes, welche bezwecken den Menſchen ſo viel als möglich von den Beſchäftigungen des gegenwärtigen Lebens abzuziehn, damit er freier zu Gott ſich erhebe; nothwendig zu beobachtende Geſetze ſind ſie nicht; deswegen kann der Menſch, auch ohne ſich ihnen zu unterziehen Gerechtigkeit üben und zum Heile gelangen [2]). Die nothwendigen Geſetze dagegen für unſern Willen beſtehn allein darin, daß wir Gott und unſern Nächſten lieben; denn Gott iſt der Hauptzweck, zu welchem wir geordnet ſind [3]); der Menſch aber iſt auch von

1) Über die Einzelheiten verweiſe ich auf Göttig's o. a. Abhandlung.

2) C. gent. III, 130. Ad hoc, quod liberius feratur in deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam, ut sine eo justitia esse non possit; non enim virtus et justitia tollitur, si homo secundum ordinem et rationem corporalibus et terrenis rebus utatur.

3) Ib. III, 115. Lex divina principaliter ordinat hominem in deum.

Natur ein geſelliges Geſchöpf, ein natürliches Geſetz alſo verbindet die Menſchen und das göttliche Geſetz ſoll nur zur Hülfe des natürlichen dienen. Wer jemanden liebt, der muß auch die lieben, welche von jenem geliebt werden; wir ſollen alſo unſere Nächſten lieben, weil ſie von Gott geliebt werden [1]). Scharfſinnig unterſcheidet Thomas hierbei die Thätigkeiten der Geſchöpfe, welche durch eine gewiſſe natürliche Neigung, durch Inſtinkt, beſtimmt ſind und welche durch Geſetz geleitet werden müſſen, und läßt uns bemerken, daß jene, ſofern ſie über das einzelne Individuum hinausgehn, nur die Erhaltung der Art, dieſe die einzelnen Individuen bezwecken, um hieraus abzuleiten, daß ein Geſetz Gottes hinzukommen müſſe zu dem natürlichen Geſetze, damit die Weſen, welche als Individuen ihren Werth haben, wie die Menſchen, ihrem Zwecke zugeführt werden [2]). Wir bemerken aber auch hierbei wieder, wie mächtig in Thomas der Gedanke iſt, daß nur der Verſtand den Geſchöpfen ihren bleibenden Werth verleiht und ſie über die Bedeutung vergänglicher Mittel erhebt. So wie die Seele der Thiere nicht unſterblich iſt, weil ſie keinen Verſtand hat, ſo dürfen wir auch die Thiere tödten und zu unſerm Nutzen gebrauchen, weil ſie keinen Verſtand haben und nur zum Zwecke der verſtändigen Weſen ſind. Wenn auch alles der göttlichen Vorſehung untergeordnet iſt, ſo ſind doch die verſtändigen

1) Ib. III, 117, 2. Oportet igitur, ut, sicut aliquis fit dilector dei, ita etiam fiat dilector proximi. 3. Homo — naturaliter animal sociale. 5. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis.

2) Ib. III, 113 sq.

Geschöpfe in einer besondern Weise von ihr bedacht, weil sie eigene freie Handlungen und einen Zweck haben, welcher sie mit Gott verbindet [1]). Auf diesen ausschließlichen Werth des Verstandes weist aber noch entschiedener die Unterscheidung hin, welche Thomas mit dem Aristoteles zwischen moralischen und intellectuellen Tugenden macht, denn die erstern werden nur als Mittel, die letztern als Zweck behandelt; jene kommen auch zum Theil den Thieren zu, diese aber allein den Menschen und gewähren ihnen die Glückseligkeit, welche ihrer Natur entspricht [2]).

Alles dies beweist, daß wir den Aufschluß über den Zusammenhang der höhern mit der niedern Welt beim Thomas von Aquino nur in seiner Lehre vom Verstande suchen dürfen. Die Erkenntniß des Verstandes aber richtet sich auf das Allgemeine, Nothwendige und Ewige; die vergänglichen und zufälligen Dinge besonderer Art sind nur Gegenstände der Meinung, nicht der Wissenschaft und können nur insofern begriffen werden, als sie allgemeine und nothwendige Gründe haben [3]). Wir haben daher schon oben bemerkt, daß die Freiheit der Wahl auch nur auf dieser Erkenntniß des Allgemeinen beruht. Hierin liegt auch der wesentliche Unterschied zwischen Verstand

1) Ib. II, 82; III, 111 sq.

2) Ib. III, 34, 5.

3) Ib. II, 55, 10. Intelligibile, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile. Necessaria enim perfecte intellectu sunt cognoscibilia, contingentia vero, inquantum hujusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia.

und Sinn. Dieſer, vom beſondern ſinnlichen Eindruck abhängig, kann nur das Beſondere erkennen, der Verſtand dagegen erkennt das Allgemeine [1]). Aus demſelben Grunde darf der Verſtand nicht mit der Einbildungskraft verwechſelt werden [2]). Obwohl der Menſch durch ſeinen Körper an das Sinnliche gebunden iſt und daher in ſeinem Erkennen auch vom Sinnlichen abhängt, obwohl er aus einem unentwickelten Vermögen heraus, vom möglichen zum wirklichen Verſtande ſich erheben muß und jener das Subject bildet, durch welches dieſer individuell dem einzelnen Menſchen angehört, obwohl deswegen das Weſen des menſchlichen Verſtandes von ſeinem Sein verſchieden iſt [3]), kann er doch das Allgemeine, ja das Unendliche denken und wird von keiner Größe des Gegenſtandes überwältigt, indem er wenigſtens das Vermögen hat über alles ſich auszubreiten, wenn er auch in Wirklichkeit immer nur etwas Beſtimmtes und Endliches zu faſſen im Stande iſt [4]).

Es iſt unter dieſen Sätzen keiner, welcher nicht ſchon von Albert dem Großen her uns bekannt wäre. Eben ſo ſchließt ſich Thomas ſeinem Lehrer auch in allem an, was er über das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern lehrt, und unterſcheidet ſich dabei von ihm faſt nur darin, daß er weniger auf den Platon ſich beruft und gefliſſentlich deſſen Meinung beſtreitet, um deſto genauer an den

1) Ib. II, 66, 2.

2) Ib. 67, 2.

3) Ib. II, 75 p. 159 a. Species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum, qui est intellectus possibilis.

4) Ib. I, 43, 7; 69, 9 sq.; II, 66, 5.

Ariſtoteles ſich anzuſchließen, wie überhaupt ſeine Weiſe iſt. Im göttlichen Verſtande giebt es viele Ideen, wenn auch nicht von einander geſondert; dieſe ſind vor allen einzelnen Dingen, der allgemeine Grund und das künſtleriſche Vorbild des Einzelnen [1]; die höchſte Allgemeinheit iſt in Gott und in ſeinem Verſtande; je näher die Intelligenzen ihm ſtehen, um ſo allgemeiner ſind ſie; je entfernter ſie ihm ſind, um ſo ſtärker werden ſie zum Beſondern contrahirt [2]. In einer ähnlichen Weiſe iſt auch die Materie das Allgemeinſte, aber nur dem Vermögen nach; durch die Wirkung einer beſondern Urſache wird ſie zu einer beſondern Form contrahirt und nun erſt in Wirklichkeit ein Beſonderes, welches aber eine allgemeine Form in ſich trägt [3]. Nur in ſolcher Weiſe findet ſich das Allgemeine in der Welt in beſondern Weſen und läßt ſich vom Beſondern in der Wirklichkeit nicht trennen [4]. Die Intelligenzen, weil ſie in beſchränkter, zuſammengezogener Weiſe Gott gleichen, tragen auch das Allgemeine in ſich und können es daher erkennen. Aber weil der menſchliche Verſtand in ſeiner Entwicklung an die Materie geknüpft iſt, kann er das Allgemeine nur er-

---

1) Quodl. IV qu. 1 art. 1. p. 284 a sq.

2) C. gent. II, 98 p. 195. Quanto autem aliqua substantia est superior, tanto ejus natura est divinae naturae similior et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum.

3) Ib. II, 16, 2. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem.

4) Ib. I, 65, 1. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.

kennen, nachdem es in der Materie in besonderer Weise sich gezeigt hat, und für ihn ist daher das Allgemeine erst nach dem Besondern [1]). Wir haben daher ein dreifaches Sein des Allgemeinen zu unterscheiden, ein Sein desselben vor den Dingen im göttlichen Verstande, ein Sein desselben in den materiellen Dingen, wo es nur im Besondern ist, und ein Sein desselben in unserm Verstande, wo es erst nach dem Besondern sich findet [2]). Von der Platonischen Ideenlehre will Thomas seine Annahme eines Allgemeinen vor den Dingen nur deswegen unterschieden wissen, weil er die Art- und Gattungsbegriffe der Dinge nicht als etwas für sich Bestehendes ansieht, sondern sie nur in Gottes Verstande ohne wirkliche Trennung von einander setzt, und weil er nicht zugiebt, daß sie unmittelbare Ursachen der Dinge, sondern behauptet, Gott bringe diese nur durch Mittelursachen und besonders vermittelst der Bewegung des Himmels hervor [3]). Dabei erkennt Thomas auch an, daß die Individuen einer Art durch ihre Theilnahme an dieselbe wie ein Individuum sind. Er macht dies besonders in Beziehung auf

---

1) Summa theol. I qu. 85 art. 3. Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva.

2) In sent. II dist. III qu. 3 art. 2.

3) C. gent. III, 24. Formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli.

die Menſchen geltend, deren ſittliche Gemeinſchaft er gut zu vertheidigen wußte [1]).

So haben wir denn auch eine Erkenntniß des wahren Seins in den allgemeinen Begriffen, welche unſer Verſtand denken kann, eine Erkenntniß der künſtleriſchen Gedanken Gottes, welche die Welt geſchaffen haben. Schon früher ſind wir auf die Spuren davon geſtoßen, daß Thomas mit den übrigen Ariſtotelikern des Mittelalters bis zu ſeiner Zeit eine völlige Einheit des Gegenſtandes, des Intelligibeln, mit dem Gedanken annahm. Wir werden dieſe Vereinigung der Wahrheit mit dem menſchlichen Verſtande, dieſe Gegenwart des Gedachten in ihm, wohl nicht anders als Anſchauung nennen können. Mit Ausſchließung aller andern Zwecke, welche nur als Mittel zu dieſem höchſten Zwecke ſich verhalten, ſieht daher auch Thomas in dieſer Anſchauung der Wahrheit, d. h. Gottes, die äußerſte Glückſeligkeit des Menſchen [2]). Darunter aber verſteht er nicht die Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft, welche dieſe nur dem Vermögen nach in ſich enthalten; vielmehr betrachtet er eine ſolche Erkenntniß nur als eine verworrene,

1) Ib. IV, 52, 1. Nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Mit Anwendung auf die Erbſünde.

2) Ib. III, 37. Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae, neque in bonis corporis, neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales, quae ad actiones pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur, quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

weil sie in ihre Folgerungen sich noch nicht entwickelt hat und deswegen vielen Irthümern ausgesetzt ist [1]). Auch die Erkenntniß durch den Beweis, wenn sie auch zur Erkenntniß Gottes führen sollte, genügt ihm nicht. Es ist der Mäßigung des Mannes entsprechend, daß er sich dabei wieder erinnert, nur wenige könnten diesen Weg der Erkenntniß gehen, wärend doch alle zur Seligkeit müßten gelangen können, wie wenig er auch vor Irthum sichere, wie viel er zu wünschen und weiter zu erforschen übrig lasse. Der mögliche Verstand kann alles erkennen; die Verschiedenheit des Erkennbaren verhindert nicht, daß alles zugleich von ihm erkannt werde, sein Vermögen soll sich ganz in die Wirklichkeit des Erkennens verwandeln; der Beweis aber kann dies nicht leisten; in ihm kann man vom Bewiesenen immer weiter fortschreiten; es bleibt daher auf diesem Wege immer noch etwas im Vermögen zurück, was sich zur Wirklichkeit noch nicht entwickelt hat. Daher wird so die höchste Glückseligkeit nicht erreicht [2]). Hierbei drängen sich nun auch andere Überlegungen mit ein, welche die Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens uns zu Gemüthe führen. Wir werden daran erinnert, daß wir nur durch die Sinne zu unserer Erkenntniß gelangen, und weil diese immer nur unvollkom-

1) L. l.; ib. 38.

2) Ib. III, 39, 2. Talis autem cognitio per viam demonstrationis de deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de deo cognoscendum vel eadem nobiliori modo. 6. Intellectus autem videtur in potentia ad omnia intelligibilia. — — Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum. — — Ex quo patet, quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum.

mene Hülfe gewähren, auch nur zu unvollkommener Erkenntniß gelangen können. Nicht einmal zur Erkenntniß reiner Geister oder auch nur der Beweger des Himmels können wir gegenwärtig anders als durch wahrscheinliche Gründe gelangen wegen des natürlichen Zusammenhangs unseres Verstandes mit den Vorstellungen der Einbildungskraft, wie viel weniger werden wir Gott in diesem sinnlichen Leben vollkommen zu erkennen vermögen. Unser Verstand an die Zeit gebunden kann nicht alles zugleich, sondern nur nacheinander erkennen [1]). Nicht einmal sich selbst erkennt unsere Seele durch sich selbst unmittelbar; vielmehr unmittelbar weiß sie von sich nichts weiter, als daß sie ist, aber nicht, was sie ist. Nur vermittelter Weise, wie sie Gott aus seinen Wirkungen erkennt, erkennt sie auch ihr Wesen, ihre Eigenschaften und Kräfte aus ihren Thätigkeiten und durch sich, durch ihre Eigenschaften, auch andere geistige Wesen, indem sie sich zum Maßstabe für alle geistige Wesen macht, welche ihr gleichen [2]). Es geht hieraus hervor, daß wir, so lange sie in den Entwicklungen dieses Lebens ist, die Seele und mithin auch Gott nicht vollkommen erkennen und mithin nicht

---

1) Ib. I, 69 p. 58 a; III, 47.

2) Ib. III, 38; 46. Scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia, quae de substantiis separatis cognoscimus. — — Sicut autem de anima scimus, quia est, per se ipsam, inquantum ejus actus percipimus, quid autem sit, inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum; ita etiam de his, quae sunt in anima, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem, quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

zur vollkommenen Glückſeligkeit gelangen können. Vom Leibe würden wir los ſein müſſen, durch den Tod oder durch eine Entzückung, wenn wir Gott vollkommen ſchauen ſollten [1]). So wird die vollkommene Anſchauung unſerer Zukunft vorbehalten, wenn ſie nicht eine beſondere Gnade Gottes gewähren ſollte. In ihr würde jedes natürliche Begehren des Geiſtes geſtillt, jede natürliche Fähigkeit der Seele entwickelt ſein; in Gott würden wir die Urſache aller Dinge und mithin auch alle Dinge erkennen [2]), und nicht allein für jetzt, ſondern auch für ewig; denn weil weder Gott, noch die vollendete Seele ſich verändern kann, wird auch keine Veränderung in dem Schauen Gottes ſtattfinden können [3]). Hierdurch ſchneidet Thomas alle die phantaſtiſchen Vorſtellungen ab, welche im zeitlichen Leben eine Anſchauung Gottes angenommen oder von einer ſolchen Anſchauung behauptet hatten, daß ſie wieder verloren gehn könnte.

Wenn nun aber hiernach die vollendete Erkenntniß Gottes uns für dieſes Leben verſagt iſt, ſo geht doch daraus nicht hervor, daß wir nicht im Streben nach der

1) Ib. III, 47 sq.

2) Ib. III, 50; 59, 4. Oportet igitur, quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina substantia cognoscat omnia, ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet deum videntium in divina substantia cognoscet. Ib. III, 60.

3) Ib. III, 61; 62, 9. Divina substantia est immutabilis. — — Substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, quum dei substantiam videt. 10. Quanto aliquid deo est propinquius, quì est omnino immobilis, tanto est minus mutabile.

Weisheit einen Theil der Weisheit und der Seligkeit schon hier besitzen könnten [1]). Ist unsere Erkenntniß von Gott auch nur verworren, so ist sie doch Erkenntniß und sie läßt sich erweitern und entwirren durch die Folgerungen, welche wir aus den Grundsätzen der Wissenschaft ziehen. Sollte nun auf diesem natürlichen Wege in der Entwicklung unserer Gedanken nicht zuletzt das Ziel erreicht werden können? Thomas verwirft diesen Weg keinesweges. Er findet mit dem Aristoteles, daß die höchste Glückseligkeit, welche wir in diesem Leben erreichen können, die speculative Erkenntniß der göttlichen Dinge sei, welche durch Wissenschaft erworben wird [2]). Zwar stimmt er nicht ganz Albert dem Großen bei, wenn dieser für das höchste Mittel zu Gott zu gelangen den Weg der Verähnlichung gehalten hatte; aber eben die Weise, in welcher er von ihm abweicht, beweist nur seine Neigung der Erkenntniß des Verstandes überall den ersten Preis zu geben. Der Weg der Verähnlichung nemlich steht allen Dingen der Welt offen; er findet sich, wie schon bemerkt wurde, in der Wirksamkeit der Dinge nach außen; für die vernünftigen Dinge dagegen ist der Weg der Erkenntniß ihrer höhern Natur gemäß [3]). Aber wie sehr

1) Ib. I, 2.

2) Ib. III, 44, 4. Patet ergo, quod opinio Aristotelis fuit, quod ultima felicitas, quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest.

3) Ib. III, 25, 1. Vicinius autem conjungitur aliquid deo per hoc, quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit, quod fit, dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. 3. Sicut

er ihn auch erheben mag, dennoch findet er ihn ungenügend um uns dem erhabenen Ziele zuzuführen, an welches seine Lehre in vollem Glauben hängt. Nur in mittelbarer Weise verbindet die natürliche Erkenntniß uns mit Gott. Die geschaffenen Dinge, durch welche wir Gott in natürlicher Weise erkennen, sind etwas Wahres, aber nicht die Wahrheit, welche wir zu schauen, mit welcher wir unmittelbar uns zu verbinden begehren [1]). Da jedes verständige Wesen nach der Erkenntniß der Wahrheit in vollem Sinne verlangt, kann auch sein natürliches Begehren nur durch sie beruhigt werden. Da muß der göttliche Verstand unmittelbar eins werden mit dem Verstande des Geschöpfes; er muß das sein, was gesehen wird und wodurch er gesehen wird. Wenn er auch in natürlicher Weise mit keinem Geschaffenen als Form sich verbinden kann, so verbindet er sich mit den verständigen Geschöpfen doch als intelligible Art, ohne Einigung der Natur, nur um das verständige Wesen zu vollenden [2]).

---

res intellectu carentes tendunt in deum sicut in finem per viam assimilationis, ita intellectuales substantiae per viam cognitionis. Doch ist dies eine höhere Art der Assimilation. Ib. III, 51 p. 249 a.

1) Ib. III, 50; 51. Divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. — — Est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. — — Visio dei immediata repromittitur nobis.

2) L. l. — ut sic in tali visione divina essentia sit, et quod videtur, et quo videtur. — — Manifestum est igitur, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum, ut species intelligibilis, qua intelligit. — — Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale. — — Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum.

Es ist wohl einer Überlegung werth, wie Thomas zu diesem Ergebnisse kommt. Obenan steht der alte Satz, daß die Erkenntniß wie die Natur des Menschen doch nur eine beschränkte sei und daher in natürlicher Weise den unendlichen Verstand Gottes nicht erreichen könne[1]. An diesen Satz schließen sich die übrigen Sätze an, welche nur Ausführungen desselben sind, ihn aber unstreitig sehr verstärken, weil sie auf der ganzen wissenschaftlichen Ansicht des Thomas von der Ordnung der Welt beruhen. Diese Ordnung verlangt verschiedene Grade der Natur; ein jeder von ihnen ist in seinen Schranken festgehalten, und wie das Erkennen dem Sein folgt, so wird auch ein jedes Wesen nur den Grad des Erkennens in natürlichem Wege erreichen können, welcher dem Grade seines Seins entspricht. In natürlicher Weise hängt jedes Wesen nur mit dem nächst höhern Grade des Seins unmittelbar zusammen. So wie ein jedes Ding in der Welt seine besondere Art hat, so dürfen wir ihm auch kein natürliches Erkennen zuschreiben, welches über diese Art hinausginge; denn kein Ding strebt nach einer höhern Form als nach seiner eigenen[2]. Soll daher unser Streben nach Erkenntniß der vollen Wahrheit doch nicht vergeblich sein, so bedarf es einer Eingießung des göttlichen Lichtes; die Natur des geschaffenen Verstandes muß erhöht; es muß ihr etwas zugefügt werden, und kein verständiges Wesen steht auf einer so niedern Stufe, daß es nicht zu diesem

1) Über die Unterschiede zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Verstand s. ib. I, 69 p. 58 a.

2) Ib. III, 23, 1. Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma.

Schauen Gottes erhoben werden könnte. Hier wird nun eine übernatürliche Wirkung Gottes angenommen, welche alle Schranken der Natur durchbricht, weil sie unendlich ist [1]).

Man kann sich hierbei der Bemerkung nicht enthalten, daß diese Annahmen sehr wesentliche Grundsätze, welche dem Systeme des Thomas unterbaut worden waren, doch in der That wieder zurücknehmen. Nicht allein, daß früher gelehrt worden war, Gott wirke nicht gegen die Ordnung der Natur, weil dies seinem eigenen Willen, welcher sie gegründet habe, zuwider sein würde; wir haben auch hören müssen, es sei Gott unmöglich die Welt oder irgend etwas in der Welt vollkommen zu machen, weil das Geschöpf als solches nicht vollkommen, nicht unendlich sein könne; nun aber lernen wir eine Wirksamkeit Gottes kennen, welche dennoch aus jeder Ordnung der Natur herausgeht und das Unendliche zu schaffen vermag. Es mag sein, daß Thomas, um jenen Lehren nicht Gewalt anzuthun, es sich auch wieder gefallen läßt, daß der von Gott erleuchtete Verstand der Geschöpfe doch Gott nicht vollkommen erkennen, ihn nicht begreifen werde [2]), und hierbei treten auch wieder die Grade der Dinge ein, indem verschiedene Grade der anschaulichen Erkenntniß Gottes angenommen und von den verschiedenen Graden

1) Ib. III, 53; 57, 1. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita.

2) Ib. III, 55, 1. Lumen autem praedictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus cum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem illud finitum, quia recipitur in substantia finita.

der Vorbereitung zum Schauen abhängig gemacht werden. Wenn nur Thomas zu ſagen wüßte, wie dies mit der Einfachheit und Untheilbarkeit Gottes, welche dabei feſtgehalten werden ſoll [1]), ſich vereinigen laſſe, oder wie das natürliche Beſtreben des Verſtandes nach klarer Einſicht ſich beruhigen könne bei einem geringern Grade der Klarheit. Überdies aber muß es uns ſtören, daß Thomas behauptet, jedes Ding ſtrebe nur nach der Vollkommenheit ſeiner Art, und dennoch vom menſchlichen Verſtande darthut, daß er nach Erkenntniß einer Wahrheit ſtrebe, welche über die Schranken ſeiner Art hinausgeht und nur durch einen Zuſatz zu ſeiner Natur erreicht werden kann.

Wenn man auf den letzten Punkt achtet, ſo ergiebt ſich uns eine doppelte Möglichkeit, wie Thomas ſeine Annahme, daß unſer Verſtand befriedigt ſein wolle, hätte durchführen können, ohne eine übernatürliche Erleuchtung desſelben zu Hülfe zu rufen. Entweder konnte er behaupten, der menſchliche Geiſt ſtrebe nur nach der Vollendung ſeiner Form und alſo auch nur nach menſchlicher Erkenntniß, wie beſchränkt ſie ſein möge, daher werde auch ſein Verlangen, ſeine Sehnſucht durch dieſe befriedigt werden; oder er konnte unſer Verlangen nach vollkommener Erkenntniß Gottes zum Zeugniß aufrufen, daß uns auch eine vollkommene Natur beiwohne, und die Allmacht Gottes zum Beweis, daß eine ſolche uns urſprünglich habe verliehen werden können. Daß Thomas den erſten Weg

1) Ib. III, 55 fin.; 58, 1. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustratur, quam alius. Ib. 58, 4.

nicht wählte, können wir nur als ein Zeichen der Tiefe ſeines wiſſenſchaftlichen Geiſtes anſehn, welcher ſich bewußt war nur in der vollkommenen Erkenntniß Beruhigung finden zu können. Daß er aber auch den zweiten nicht einſchlug, dafür fand er unſtreitig verſchiedene Gründe. Der eine liegt in ſeiner Anhänglichkeit an die Kirchenlehre, welche ein übernatürliches Erkennen forderte, oder genauer zu reden, in dem Gegenſatze, welcher dem Mittelalter eingeprägt war, zwiſchen dem weltlichen und dem geiſtlichen Leben, zwiſchen Natur und Gnade, gleichſam als wäre nicht alles, was wir gewinnen, Gabe und Gnade Gottes. Es ſchien ihm Pelagianismus zu behaupten, daß der Menſch oder das verſtändige Weſen keiner beſondern Hülfe Gottes zur Seligkeit bedürfe, daß er durch ſeinen freien Willen allein, auch ohne Berückſichtigung der Erbſünde, zu Gott gelangen könne [1]). Ein anderer Grund liegt aber auch in der wiſſenſchaftlichen Anſicht, welche Thomas gefaßt hatte, in jener Überzeugung, daß ein jedes Geſchöpf, ein jedes Ding dieſer Welt nicht allein von Gott abhängig, ſondern auch ſeiner Natur nach beſchränkt und unvollkommen ſein müſſe, daß Arten und Gattungen der Dinge nur Beſchränkungen des allgemeinen Seins bezeichneten, daß es verſchiedene Grade der Dinge geben müſſe und die Einheit der Welt nur in der lückenloſen Verkettung der niedern und höhern Grade beſtehe. Merkwürdig iſt es nun, wie Thomas dennoch beiden oben ausgeführten Möglichkeiten theilweiſe nachgiebt. Der letzten Möglichkeit entzieht er ſich

1) lb. III, 147 fin.

nicht völlig, indem er das, was unſerer Natur durch die Erleuchtung der Gnade zugefügt werden ſoll, doch nicht als eine neue Schöpfung betrachtet wiſſen will. Denn die göttliche Vorſehung iſt nicht wandelbar; ihrer Ordnung iſt alles von Ewigkeit her unterworfen [1]), die Gnade iſt daher auch den Menſchen, welche ſie empfangen ſollten, von Anfang her verliehen und ſollte ſich zugleich mit der Natur vom erſten Menſchen auf alle ſeine Nachkommen fortpflanzen [2]). Es wird alſo hier das in der Schöpfung Verliehene nur gleichſam getheilt, ſo daß der eine Theil dem Menſchen ſeiner Natur nach immer anhängen muß, der andere Theil durch ſeine Schuld verloren gehen kann; die ganze Anlage aber iſt doch zur Vollkommenheit, von einem unendlichen Umfange. Es iſt unverkennbar, daß wir durch dieſen Unterſchied aus dem Reiche der Natur in das Reich der Freiheit und der Gnade herübergeführt werden ſollen. Auf demſelben Wege liegt auch die Nachgiebigkeit des Thomas gegen die andere Möglichkeit. Wir erblicken ſie darin, daß er nicht in völliger Übereinſtimmung mit ſeiner Forderung einer unbeſchränkten, höchſten Erkenntniß verſchiedene Grade der Glückſeligkeit im Schauen Gottes annimmt. Auch dies erinnert an das Reich der Freiheit und der Gnade, weil dieſe Grade, wie wir ſahen, von der verſchiedenen Ar-

---

1) Ib. III, 98. Nec potest facere aliqua, quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

2) Ib. IV, 52. — auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum.

heit der Menſchen und dem ihr gebührenden Lohn abhängig gemacht wurden.

Wir erblicken hierin die unwiderſtehliche Gewalt der ſittlichen Anſicht der Dinge, welche der Lehre des Thomas zum Grunde lag. Sie durchbricht die Schranken einer zu eng gezogenen Lehre von den natürlichen Dingen. Wir ſehen auch, daß ſie den Thomas über die Grenzen hinaustreibt, welche ihm ſeine Meinung von der Abhängigkeit des Willens vom Verſtande ſtecken wollte; das vorherſchend theoretiſche Intereſſe ſeiner Lehre muß ſich ihr beugen; denn hier tritt doch eine Abhängigkeit des Verſtandes vom Willen im letzten Urtheilsſpruche hervor. In der That wir finden, daß dieſe Wendung der Gedanken ſchon in der erſten Anlage des Syſtems liegt und nur durch die Gewalt der wiſſenſchaftlichen Vorliebe zurückgedrängt wird. Denn unter den Gründen, welche Thomas für die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung anführte, gedachte auch einer der armen Menſchen, welche nicht im Stande ſind den philoſophiſchen Weg zur Glückſeligkeit einzuſchlagen. Auch für ſie mußte geſorgt werden; ihr Weg iſt der Glaube, deſſen auch die Philoſophen nicht entbehren können. Hierdurch werden wir der ſchmalen Spur der Philoſophie entrückt. Unſtreitig liegt hierin etwas Richtiges; aber Thomas gelangt dazu nur bittweiſe, und ſeine Anſicht, daß der Verſtand die edelſte Kraft der Seele ſei, auf welcher der Vorzug der höhern Weſen beruhe, ſcheint ſich ſogar dem zu widerſetzen, daß es einen andern Weg zu Gott gebe als die wiſſenſchaftliche Entwicklung des Verſtandes.

Und doch werden wir erſt von dieſer Seite in das

eigentlich theologiſche Gebiet der Unterſuchung, in die poſitiven Lehren der Religion eingeführt. Es tritt aber auch damit zugleich der volle Gegenſatz uns entgegen, welcher die hierarchiſchen Gedanken des Mittelalters bewegte. Wir lernen hier verſchiedene Reiche und verſchiedene Tugenden des Menſchen für dieſe Reiche unterſcheiden. So wie Ariſtoteles Tugenden des Menſchen und Tugenden des Bürgers unterſchieden hatte, ſo findet Thomas mit ſeinem Lehrer Albert, daß wir auch die Tugenden des Bürgers noch unterſcheiden müſſen, indem der Menſch nicht allein zum Bürger des irdiſchen, ſondern auch des himmliſchen Reiches beſtimmt iſt [1]). Zu dieſem Reiche aber langt ſeine Natur nicht aus, ſondern nur durch göttliche Gnade wird er zu ihm erhoben und die Tugenden, welche für dieſes Reich gehören, werden ihm eingegoſſen [2]). Hierauf beruht der Unterſchied zwiſchen erworbenen und eingegoſſenen Tugenden, von welchen jene nur den menſchlichen Gütern angehören, dieſe dagegen ſchlechthin für das höchſte Gut des Menſchen gehalten werden müſſen, weil er durch ſie Gott zugeordnet wird [3]). Daher werden dieſe Tugenden auch die theolo-

1) De virt. qu. 1 art. 9 p. 25 b.

2) Ib. p. 26 a. Ad hoc autem, quod homo hujus civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam dei. Nam manifestum est, quod virtutes illae, quae sunt hominis, inquantum est hujus civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia, unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur.

3) Ib. p. 27 a. Virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum, virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est deus.

giſchen genannt; denn ſie haben Gott nicht allein zum Zweck, was von allen weltlichen Dingen gilt, ſondern auch zu ihrem unmittelbaren Gegenſtande [1]). Die erworbenen, ſowohl ſittlichen, als intellectuellen Tugenden können auch den Heiden zukommen; aber ſie ſind auch in dieſer Weiſe ohne die Liebe Gottes und weder vollkommene, noch wahre Tugenden; alles vielmehr, was der Menſch thun kann ohne die niedrigſte der theologiſchen Tugenden, ohne den Glauben, iſt nur Sünde [2]). Denn zur wahren Tugend gehört der richtige Wille; dieſer beſteht aber in ſeiner Richtung auf den letzten Zweck nach der gebührenden Ordnung und nur der kann ſeinen Willen nach dem letzten Zwecke richten, welcher von Gott erleuchtet das höchſte Gut kennen gelernt hat und nun alles in Beziehung zum höchſten Gute begehrt [3]). Wir ſehen hieraus, wie ſcharf Thomas das übernatürliche Reich der Gnade von dem Reiche der Natur abſchneidet. Wenn er auch überall die natürlichen Tugenden als Bedingungen des Heils betrachtet, ſo ſollen ſie doch an ſich keinen Werth haben, ſchlechthin nur Vorbereitungen und Mittel ſein, welche man nach dem Gebrauche von ſich wirft; nicht einmal als Vorſtufen, von welchen es einen natürlichen Übergang in das Höhere gäbe, werden ſie geachtet, vielmehr der ſtetige Zuſammenhang der Grade, auf welchen dieſe Philoſophie ſonſt den höchſten Werth legt, iſt hier abgebrochen.

Die theologiſchen Tugenden des Thomas ſind die drei

1) Ib. art. 12 p. 40 a.
2) Summa theol. I sec. qu. 65 art. 2.
3) Ib. qu. 4 art. 4.

bekannten Affecte, auf welche die chriſtliche Weltanſchauung von je her ihre Neigung geworfen hatte, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. Wenn wir nemlich in rechter Weiſe nach unſerm Zwecke zu uns bewegen ſollen, ſo müſſen wir ihn kennen und erſehnen; zur Sehnſucht nach dem Zwecke gehört aber theils die Zuverſicht, daß er erreichbar ſei, weil kein Verſtändiger nach dem Unerreichbaren ſtrebt, theils die Liebe zu ihm. Die Kenntniß unſeres Zweckes gewährt nur der Glaube, weil wir unſern Zweck nicht als gegenwärtig erſchauen und daher nur unvollkommen zu erkennen vermögen, die Zuverſicht, daß er erreichbar ſei, iſt die Hoffnung und zu ihr geſellt ſich die Liebe Gottes, welche die höchſte Tugend unter allen und ohne welche keine Tugend iſt [1]). Daß dieſe Affecte der theologiſch geſtimmten Seele als Tugenden zu betrachten ſind, leitet Thomas daraus ab, daß ſie Entwicklungen des Willens ſind, in welchen alle Tugend im eigentlichen Sinne des Wortes gegründet iſt, weil im eigentlichen Sinne des Wortes nur der Wille auf das Gute ſich bezieht [2]). Der Glaube aber iſt ein

1) De virt. qu. 1 art. 12 p. 40 a. Ad hoc autem, quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit, scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id, quod consequi non potest, et amorem finis, quia non desideratur, nisi amatum, et ideo virtutes theologicae sunt tres, scilicet fides, qua deum cognoscimus, spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus, et caritas, qua eum diligimus. Ib. art. 11; c. gent. III, 40, 5; summa theol. I sec. qu. 62 art. 3; 4.

2) De virt. qu. 1 art. 12 p. 39 b. Et quia bonum magis proprie competit parti appetitivae, quam intellectivae, propter hoc nomen virtutis convenientius et magis proprie competit vir-

Werk des Willens, wenn er auch auf eine Erkenntniß des Zweckes gerichtet iſt; denn der Wille hat in ihm die Herſchaft über den Verſtand, indem dieſer nicht nothwendigen Gründen weichend, ſondern nur weil er will, ſeine Zuſtimmung giebt [1]). Eben ſo iſt es der Wille, welcher die Hoffnung in uns bewegt, und ſie auf den Zweck unſeres Strebens leitet, und welcher die Liebe in uns entzündet zu einer geiſtigen Vereinigung mit unſerm Zweck und gewiſſermaßen zu einer Verwandlung in ihn [2]). Deswegen findet Thomas auch in den theologiſchen Tugenden, obgleich ſie durch Eingießung uns beiwohnen, noch immer eine Freiheit des menſchlichen Willens. Nur mit unſerer Zuſtimmung ſind ſie in uns [3]). In einem andern Lichte dagegen erſcheint dem Thomas der letzte Zweck des

tutibus appetitivae partis, quam virtutibus intellectivae, licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones, quam virtutes morales. Summa theol. I sec. qu. 56 art. 3; 6.

1) C. gent. III, 40, 1. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas, intellectus autem assentit, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Summa theol. I sec. qu. 56 art. 3. Movetur enim intellectus ad assentiendum iis, quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens.

2) Summa theol. I sec. qu. 62 not. 3. Est voluntas, quae ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id, quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem.

3) Ib. qu. 55 art. 4 fin. Virtus infusa causatur in nobis a deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Ib. II sec. qu. 23 art. 2 p. 95 b. Unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis.

Menſchen, deſſentwegen alle dieſe theologiſchen Tugenden ſind. Zwar auch er muß in einer Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes erreicht und beſeſſen werden, aber nicht in einer Thätigkeit des Willens, ſondern des Verſtandes. Der Wille ſtrebt nur nach der Luſt, welche die Erreichung des Zwecks begleitet, dieſe aber iſt nach dem Ariſtoteles, wie ſchon früher erwähnt wurde, nur etwas, was die Anſchauung Gottes begleitet, die Anſchauung aber, das letzte Ziel der Vernunft, iſt ein Act des Verſtandes [1]).

Es iſt nicht ohne Intereſſe zu bemerken, wie hier noch einmal eine Anordnung der Gedanken emporkommt, welche wir in einer ſehr ähnlichen Geſtalt ſchon in den älteſten Zeiten der chriſtlichen Philoſophie gefunden haben. Clemens von Alexandria, wenn er die Stufen bezeichnen will, durch welche wir zu Gott kommen ſollen, geht auch von den praktiſchen Tugenden aus und findet deren Vollendung in der höhern Stufe der Wiſſenſchaft, dann aber läßt er auf die Wiſſenſchaft eine höhere Entwicklung des Willens folgen, die Liebe, welche zuletzt zur höchſten Theorie, zur Erbſchaft Gottes führen ſoll [2]). Einen ganz ähnlichen Weg nimmt Thomas an, indem auch ihn die moraliſchen Tugenden die erſte Stufe bilden, die intellectuellen Tugenden die zweite, erſt hierauf treten wir in das Gebiet der eingegoſſenen Tugenden ein, welche das praktiſche Moment im Reiche der Gnade vertreten, und zuletzt gelangen wir von demſelben vorberei-

1) Ib. qu. 4 art. 2.
2) Vergl. Geſch. der chriſtl. Phil. I S. 463.

tet zur vollkommenen Theorie, der Anſchauung Gottes An eine Überlieferung iſt dabei nicht zu denken; denn die Verſchiedenheit der Ausdrücke und ſelbſt der Gedanken iſt dem entgegen. Eine ähnliche Richtung des Geiſtes, welche bei vorherſchendem theoretiſchen Intereſſe die Bedeutſamkeit des Praktiſchen bewahren, welche über das weltliche Erkennen die Würde des religiöſen Lebens erheben wollte, führte zu einer ähnlichen Wendung der Gedanken. Wie verſchieden iſt nun aber dennoch die Stellung, welche Clemens und welche Thomas dem Glauben gab. Jener ſchloß ihn unmittelbar an die praktiſche Tugend an, wie ſie auch im weltlichen Leben ſich entwickelt, dieſer leitet ihn aus einer Eingebung Gottes ab, welche die natürlichen Kräfte des Menſchen überſteigt. Wir erblicken hier die große Kluft, welche immer weiter zwiſchen Weltlichem und Geiſtlichem ſich geöffnet hatte.

Erſt durch den Glauben tritt nun Thomas in die poſitiven Lehren des Chriſtenthums ein. Die Art, wie er ſich über ſie erklärt, beweiſt die Mäßigung ſeines Geiſtes. Die Erkenntniß Gottes iſt eine doppelte, zuerſt durch die Welt, dann durch übernatürliche Offenbarung; aber jene ſoll uns den Weg zu dieſer bahnen, damit wir allmälig vom Niedern zum Höhern aufſteigen. Auch in der Offenbarung giebt es ſolche Grade, durch welche der Menſch mehr und mehr vorbereitet wird das Vollkommene zu faſſen. Unſere Offenbarung, welche wir durch die heilige Schrift empfangen haben, iſt auch nur eine unvollkommene, durch das Gehör, nicht durch das Geſicht, welches der vollkommnere Weg ſein würde, nur ein Tropfen des großen Meeres, welches wir einſt ſchauen ſollen, nur

in dunkeln Bildern mitgetheilt, welche wir mit Zurückhaltung deuten und gegen die Vorwürfe der Ungläubigen vertheidigen müſſen, nicht durch die natürliche Vernunft, ſondern nur dadurch, daß wir zeigen, daß ſie der natürlichen Vernunft nicht widerſprechen [1]). Er unterſcheidet den unentwickelten von dem entwickelten Glauben; jener war von jeher derſelbe, dieſer aber iſt allmälig gewachſen durch die Unterſcheidung und Zufügung von Glaubensartikeln, welche im unentwickelten Glauben lagen [2]). Aber nicht in gleicher Weiſe ſind alle an den entwickelten Glauben gebunden, auch ein unbewußter Glaube kann den einfältigen Menſchen genügen [3]). Nach verſchiedenen Zeiten wird auch eine verſchiedene Erkenntniß des entwickelten Glaubens von den Menſchen verlangt. Zu ihm gehört die Überzeugung von dem Geheimniß der Fleiſchwerdung und des Leidens Chriſti, welche in entwickelter Weiſe vor der Erſcheinung und dem Tode Chriſti nicht vorhanden ſein konnte. In einer unentwickelten Weiſe jedoch konnten auch die Heiden ſie haben und ein ſolcher Glaube konnte ihnen zum Heile gereichen [4]). Auf den Glauben an die Fleiſchwerdung Chriſti legt Thomas das größte Gewicht, weil ſie das wirkſamſte Mittel iſt den Menſchen zur Hoffnung auf Gott zu erhe-

1) C. gent. IV, 1. — ut tamen praesumtio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacrae scripturae, non autem ratione naturali, sed tamen ostendendum est, quod rationi naturali non sunt opposita. Cf. ib. III, 40, 3; summa theol. II, sec. qu. 1 art. 5.

2) Summa theol. II sec. qu. 1 art. 7.

3) Ib. qu. 2 art. 6.

4) Ib. qu. 2 art. 7.

ben, indem ſie zeigt, daß es nicht unmöglich iſt Gott mit dem Menſchen zu verbinden. Leicht kann dies für unmöglich gehalten werden und ein ſolcher Unglaube muß den Menſchen zur Verzweiflung bringen [1]). Wir ſehen, daß er hierin nicht dabei ſtehen bleibt von den Artikeln des Glaubens zu zeigen, daß ſie der Vernunft nicht widerſprechen, ſondern daß er auch Beweiſe für ſie beizubringen ſucht. Doch geht Thomas nicht ſo weit die Nothwendigkeit der Punkte, welche der Glaube umfaßt, darthun zu wollen, ſondern er begnügt ſich die Schicklichkeit (convenientia) der göttlichen Maßregeln, welche für unſer Heil getroffen ſind, wahrſcheinlich zu machen [2]). Unſtreitig iſt dies in den oberſten Grundſätzen ſeiner Glaubenslehre gegründet. Denn da ſie an keine Fortbildung des natürlichen Lebens ſich anſchließen ſoll, ſondern alles von der eingegoſſenen Gnade, welche in der Unendlichkeit der göttlichen Allmacht ihre alleinige Stütze finde, abhängig macht, mußten auch die Mittel, welche für die übernatürliche Erkenntniß gebraucht werden, nur als etwas Willkürliches, wenn nicht gar Gleichgültiges angeſehn werden. Wir werden dieſe Richtung, welche in der Glaubenslehre von jetzt an immer ſtärker ſich geltend machte, in noch ſtärkern Ausſagen der ſpätern Zeit kennen lernen.

Sehr genau hängt hiermit ſeine Anſicht von der Erbſünde zuſammen. Wir werden es nicht tadeln, daß er ſie nicht als eine wirkliche Sünde, ſondern nur als ein Verderben der menſchlichen Natur betrachtet, welche vom

1) C. gent. IV, 54, 1; 2.
2) Ib. IV, 50 sqq.

erſten Sünder auf alle Menſchen ſich fortgepflanzt habe; denn durch die erſte Sünde ſei eine Zerrüttung der menſchlichen und weltlichen Kräfte eingetreten, in welchen die niedern gegen die höhern ſich empört hätten, und dieſe ſei nun auch auf die ſpätern Geſchlechter in natürlicher Ordnung übergegangen [1]). Aber es findet ſich auch noch eine andere, wie es uns ſcheint, weſentlich verſchiedene Anſicht von der Erbſünde bei ihm, indem er, wie ſchon früher erwähnt wurde, hauptſächlich darauf Gewicht legt, daß die Gnade, welche dem Menſchen urſprünglich von Gott verliehen war, nach der Sünde ihm entzogen worden ſei [2]). Er betrachtet daher die Erbſünde auch nur als eine Sache, welche durch Autorität uns bekannt iſt oder doch nur daraus erſchloſſen werden kann, daß wir das Übel dieſer Welt nicht allein als natürliche Folge unſerer Unvollkommenheit anſehn können, ſondern darin eine Strafe erkennen [3]). So wie nun die Gnade als etwas, was unſerer Natur nicht angehörte, uns genommen worden iſt, ſo kann ſie auch wieder als eine Zugabe uns verliehen werden und deswegen findet Thomas den Irthum der Pelagianer, wie ſchon erwähnt, nur darin, daß ſie leugneten, wir bedürften einer göttlichen Hülfe zur Seligkeit [4]). Wir ſehen, daß er auch hierin den Fußtapfen Alberts des Großen folgt.

---

1) Ib. IV, 52, 1; 2. Nec dicuntur peccasse in eo, quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

2) Ib. IV, 52, 5 sqq.

3) Ib. IV, 50; 52.

4) Ib. III, 147.

Es iſt begreiflich, warum Thomas über die Hoffnung kürzer iſt, als über den Glauben. Sie ſtützt ſich auf dieſen, ja der Glaube enthält ſie in ſich, indem zur Hoffnung die Überzeugung gehört, daß wir die ewige Seligkeit mit göttlicher Hülfe erlangen können, dieſe Überzeugung aber der Glaube gewährt [1]). Es beziehen ſich hierauf die Glaubensartikel, welche das künftige und ewige Leben uns verheißen und in den letzten Hoffnungen des Menſchen umſchloſſen ſind. Indem Thomas dieſe darlegt, faßt er noch einmal die Elemente ſeiner Lehre zuſammen. Weil in der vergänglichen Welt alles nur des Menſchen wegen iſt, verlangt er auch, daß ſobald der Menſch ſein Ziel erreicht hat, alles Andere in der vergänglichen Welt ſich umgeſtalte, Entſtehen und Vergehen aufhören und daher auch der Himmel, die Urſache des Entſtehens und Vergehens, ſtill ſtehe und die Zeit aufhöre; denn nur durch den Willen ſeiner Beweger, der nun ſein Ziel erreicht hat, wird der Himmel bewegt. Doch ſoll nur die Weiſe der Welt ſich verändern, ihre Subſtanz aber bleiben, weil die göttliche Güte ihr ewiges Beſtehen verliehen hat [2]).

Die höchſte der theologiſchen Tugenden iſt aber die Liebe Gottes. Denn nach ihr ſtreben Glaube und Hoffnung hin; dieſe werden daher auch einſt vergehen, die

---

1) Summa theol. II sec. qu. 17 art. 7. Objectum autem spei est uno modo beatitudo aeterna et alio modo divinum auxilium. — — Et utrumque nobis proponitur per fidem, per quam nobis innotescit, quod ad vitam aeternam possumus pervenire et quod ad hoc paratum nobis est divinum auxilium.

2) C. gent. IV, 97.

Liebe aber wird niemals aufhören. Hoffnung und Glaube berühren gleichſam nur Gott in Beziehung auf das, was aus ihm hervorgeht, indem ſie uns zum Wahren und Guten führen; die Liebe dagegen berührt Gott ſelbſt, damit ſie in ihm ſtillſtehe [1]). Wie in allen Bewegungen ein Anfang, eine Mitte und ein Ende zu unterſcheiden ſind, ſo können wir auch in der Liebe drei Grade unterſcheiden, die Liebe der Beginnenden, welche vom Böſen und der ſinnlichen Begehrlichkeit ſich abwenden, die Liebe der Fortſchreitenden, welche im Guten ſich ſtärken, und die Liebe der Vollkommenen, welche in Gott, ihrem Ziele, zu ruhen begehren [2]). Wir können an dieſer und an ähnlichen Lehren des Thomas ſehen, wie er jener Art der Theologie, welche die Myſtiker des vorigen Jahrh. ausgebildet hatten, nicht abgeneigt iſt. Auch er legt großes Gewicht auf die Stufen des Aufſteigens zu Gott, ſo wie ſeine ganze Philoſophie dem Gradunterſchiede die größte Bedeutung zuſchrieb und in der Entwicklung des vernünftigen Lebens überall das Fortſchreiten vom niedern zum höhern Grade zu bewahren ſuchte. Aber in ſeinen Beſtimmungen dieſer Grade, ſo weit ſie dem überſinnlichen Leben angehören, iſt Thomas ſehr einfach. Man ſieht daran, daß jene pſychologiſchen Unterſcheidungen, welche die Victoriner verfolgt hatten, bei ihm hinter eine größere Fülle der Wiſſenſchaft ſich zurückgezogen

1) Summa theol. II sec. qu. 23 art. 6. Fides autem et spes attingunt quidem deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum deum, ut in ipso sistat, non ex eo aliquid nobis proveniat.

2) Ib. qu. 24 art. 9.

haben. Auch hat er darin einen offenbaren Vorzug vor den Myſtikern, daß er die Grade des Aufſteigens nicht als Grade der Anſchauung zählt, ſondern in dieſer nur den letzten Zweck aller Entwicklung erblickt.

Faſſen wir nun die Frage in das Auge, was überhaupt das Syſtem des Thomas für die philoſophiſchen Beſtrebungen des Mittelalters geleiſtet habe, ſo können wir nicht unterlaſſen hierbei ein Doppeltes zu unterſcheiden, die Schicklichkeit der Anordnung, welche er in den Zuſammenhang der theologiſchen Lehren brachte, und von der andern Seite die Auffaſſung und den Gebrauch der philoſophiſchen Grundſätze, welche ſein Verfahren leiteten. Wenn wir finden, daß er in jener mit vieler Umſicht, mit großer Mäßigung und Gewandtheit verfuhr, ſo haben wir dadurch den Grund der weitgreifenden Erfolge bezeichnet, welche ſeine Lehre gehabt hat. Was aber dieſe betrifft, ſo müſſen wir geſtehn, daß wir die Fortſchritte, welche ſeine Lehre in Vergleich mit der Lehre Albert's des Großen brachte, nicht ſo hoch anſchlagen können, wie es von vielen geſchehen iſt; wenn er auch die Grundſätze Albert's zum Theil deutlicher und entſchiedener entwickelte, ſo ſcheint uns doch an einigen Punkten ſogar ein Nachlaſſen des philoſophiſchen Strebens ſich kenntlich zu machen.

Unſtreitig iſt es ein bedeutender Vortheil, welche ſeine Darſtellung vor der Lehre Albert's voraus hat, daß er die Meinung beſeitigt, als wären die geſchaffenen Dinge in nichts mit Gott vergleichbar, daß er dagegen die Ähnlichkeit aller Dinge mit Gott hervorhebt, weil ſie ſeiner Wirkſamkeit in ihrer Wirkſamkeit nachahmen. Aber er

entwickelt hierin auch nur einen Gedanken, der zwar bedeutend genug iſt, aber ſeinem Lehrer doch nicht gefehlt hatte; er mäßigt nur einen polemiſchen Ausdruck desſelben, welcher nach der entgegengeſetzten Seite der Betrachtung hinwieß; daß er beide Seiten, die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit der Geſchöpfe mit ihrem Schöpfer, zu einer ſichern Unterſcheidung gebracht hätte, wird man nicht ſagen können. Mit dieſem Vortheil hängt es zuſammen, daß er die an das Myſtiſche ſtreifenden Vorſtellungen ſeines Lehrers von dem verähnlichenden Verſtande, welcher uns erſt mit Gott wahrhaft in geiſtige Gemeinſchaft verſetze, dadurch berichtigen konnte, daß er die Gott verähnlichenden Thätigkeiten in allen Geſchöpfen fand, dagegen den vernünftigen Geſchöpfen es vorbehielt Gott durch Erkenntniß des Verſtandes ſich zu vereinigen; und doch iſt auch hierin nur eine anpaſſendere Darſtellung des Gedankens zu finden, daß im Verſtande Erkanntes und Erkennendes ſich vereinigen müßten. Wir wollen es jedoch nicht verkennen, daß erſt durch dieſe Wendung der Lehre die Zeit recht entſchieden von der Platoniſchen Ideenlehre ſich losſagte, indem nun nicht mehr im Weſen, ſondern in der Wirkſamkeit der Dinge die Offenbarung des Göttlichen geſucht wird und indem zugleich der Gedanke ſich geltend macht, daß die vollkommene Ähnlichkeit der Geſchöpfe mit ihrem Schöpfer in ihrer wahrhaft innerlichen Wirkſamkeit beruhe, in welcher ihre Thätigkeit auf ſie ſelbſt zurückgehend ſich ſelbſt beſtimmt und in verſtändiger Weiſe ſich erkennt. Dies iſt der Vorzug der geſchaffenen Vernunft ihrem Schöpfer gleichend durch ſich ſelbſt zu ſein. Hierdurch treten allerdings die Gedanken,

welche das System Albert's bewegten, in ein klareres Licht. Und so finden wir den Thomas überhaupt bemüht die Darstellung des theologischen Systems möglichst abzurunden. Sein Scharfsinn dringt dabei in das Einzelste ein und erweitert die Gedanken, welche Albert nur in rohem Entwurf gegeben hatte, zu ausführlichen Untersuchungen. Dies tritt schon in der Anlage seines Systems auf das Deutlichste hervor, wo er die Nothwendigkeit des Glaubens an das letzte Ziel unseres vernünftigen Strebens theils für alle, theils auch für die Philosophen sehr einleuchtend auseinandersetzt und eben dadurch auch den ethischen Charakter seines Systems bezeichnet.

In dieser Beziehung sind auch besonders seine genauern Untersuchungen über das Verhältniß zwischen Verstand und Willen, zwischen Wissenschaft und Tugend zu erwähnen. Es zeigt sich in ihnen unverkennbar das Streben den sittlichen Gehalt der Kirchenlehre, so viel als es das System vermochte, in das Licht zu setzen. Wie Albert die theologischen von den moralischen Tugenden unterscheidend, gelang es ihm nun auch wirklich dem eingegossenen, von der Gnade erleuchteten Willen einen höhern Werth anzuweisen, als der natürlichen Wissenschaft; aber das vorherschende theoretische Interesse gestattete es doch nicht, daß dem sittlichen Leben der höchste Preis zufiel. Das beschauliche Leben muß ihn davontragen. Und wenn daher Thomas auch bemüht war dem Willen einen selbständigen Werth und eine selbständige Wirksamkeit zu behaupten, so erscheint er doch weder in seinen Beweggründen frei, noch in seinen Zwecken unabhängig, sondern wird in beiden durch den Verstand bestimmt, indem

ohne Erkenntniß des Guten kein Wille iſt und das höchſte Gut nur im ſchauenden Verſtande gewonnen wird.

Auf die Geſtaltung ſeiner Lehre hat nun aber beſonders ſeine Anſicht von der natürlichen Verſchiedenheit der Dinge einen entſcheidenden Einfluß. Es iſt als ein Vortheil ſeiner Darſtellungsweiſe anzuſehn, daß er die Annahmen der Emanationslehre entbehren konnte, um die verſchiedenen Grade der Dinge abzuleiten, indem er ſie unmittelbar auf den Verſtand Gottes zurückführt, welcher nicht allein ſich in ſeiner ganzen Fülle, ſondern auch in jeder Weiſe, in welcher er den geſchaffenen Weſen mittheilbar iſt, zu erkennen vermöge und welcher durch die Güte ſeines Willens bewegt ſich daher auch in allen Graden denke um alle Grade des Seins ſeinen Geſchöpfen zu verleihen. Es erwächſt dem Thomas hieraus, daß ihm die Welt in einem ununterbrochenen Zuſammenhange alles Daſeins erſcheint, ohne daß er genöthigt wäre den unmittelbaren Zuſammenhang aller Geſchöpfe mit Gott aufzugeben. Auch gelingt es ihm den wechſelſeitigen Einfluß der Dinge auf einander auf eine ſchickliche Weiſe ſich zu erklären, indem er nicht allein den Zuſammenhang aller Dinge in der Idee Gottes, ſondern auch den Gedanken zu Hülfe ruft, daß jedes Geſchöpf die Ähnlichkeit mit dem Schöpfer bewahrend auch eine Wirkſamkeit auf anderes haben müſſe, wie Gott. Aber wir können auch hierin nur die Vorzüge einer abgerundetern Darſtellung erblicken; denn auch dieſe Gedanken lagen in dem Syſteme Albert's ſchon ſehr deutlich vorgebildet, und andere Elemente in den allgemeinen Grundſätzen Albert's, welche ſchon ſehr deutlich entwickelt einer weitern Pflege werth

gewesen wären, sehen wir dagegen von Thomas vernachläſſigt. Hierzu zählen wir beſonders, daß er die Lehre Albert's über die Materie als den Beginn der Form und die Lehre des Averroes über die Verborgenheit der Formen in der Materie bei Seite liegen läßt. Man ſieht, daß dieſe Unterſuchungen, welche die natürlichen Grundlagen des ſittlichen und religiöſen Lebens erforſchen ſollten, doch alsbald in dieſer Zeit wieder zurücktraten. Der Keim dazu lag freilich ſchon in der Unterſcheidung der Materie im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne. Durch ſie konnte ſich die Theologie, welche doch vor allem den geiſtigen Dingen ihre Aufmerkſamkeit zu ſchenken hatte, von einer ſtrengern Unterſuchung des Begriffs der Materie für entbunden halten.

Steht nun aber ſchon das Geiſtige nach der Lehre des Thomas in einem entſchiedenen Gegenſatz gegen das Materielle, ſo iſt es doch noch natürlich und hat dadurch mit dem Materiellen etwas gemein; um wie viel entſchiedener wird dieſem nun das Übernatürliche entgegentreten! Von der unendlichen Macht Gottes ſtammend bricht es alle Schranken der Natur. Auch hierin jedoch baut Thomas nur weiter fort, was ſein Lehrer ſchon begonnen hatte. Seine weitläuftigern Ausführungen dieſes Gegenſatzes geben der Lehre nur ein ſtärkeres Anſehn; denn die ganze Lehre von den weltlichen Dingen, welche Thomas ſich ausgebildet hatte, zielte in der That darauf ab die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung darzuthun, wenn die vernünftigen Weſen ihren Zweck erreichen ſollten, vor allen Dingen jene Lehre von den natürlichen Gradunterſchieden, welche ein jedes Weſen ver-

hindern müſſen in der natürlichen Entwicklung ſeiner Kräfte den vollen Gehalt des Seins zu gewinnen. Man wird aber überdies auch bemerken können, daß Thomas von Aquino den Umfang der Erkenntniſſe, welche auf übernatürlicher Offenbarung beruhn ſollen, auf Koſten der natürlichen Erkenntniß und gegen den Sinn ſeines Lehrers auszudehnen nicht verſchmäht. Die Lehre von dem zeitlichen Anfang der Welt, welche Albert auf Platon ſich ſtützend noch für eine Sache der natürlichen Erkenntniß angeſehn hatte, erklärt Thomas für einen reinen Artikel des Glaubens. Man ſieht hieran, wie der Glaube an die Unfehlbarkeit des Ariſtoteles in aller natürlichen Erkenntniß ſich befeſtigte, das Anſehn des Platon im Abnehmen war. Dieſer Gegenſatz zwiſchen übernatürlicher und natürlicher Erkenntniß weiſt uns auf die entgegengeſetzten Autoritäten hin, welche in dieſer Zeit mit einander die wiſſenſchaftliche Unterſuchung bewegten. Er diente nur dazu den Streit des Weltlichen und des Geiſtlichen auch in der Lehre heraustreten zu laſſen.

Drittes Kapitel.

Johannes Duns Scotus.

Wie ſehr auch die Lehre des Thomas von Aquino durch ihre Mäßigung und Abrundung ſich empfal, ſo konnte ſein Syſtem doch den Beifall eines denkenden Zeitalters, welches in den Tiefen des Geiſtes bewegt war, nicht in allen Punkten erwerben. Mehrere ſeiner Punkte

wurden öffentlich gemisbilligt. Wenn Thomas auch dem Aristoteles nicht unbedingt beigestimmt hatte, so schien er doch dessen Philosophie einen zu großen Einfluß auf die Theologie gestattet zu haben [1]). Es läßt sich bemerken, daß die Grenzen, welche Thomas zwischen der natürlichen Philosophie und der übernatürlichen Theologie gezogen hatte, noch keinesweges genügen wollten, daß der Vorzug, welcher von ihm der Erkenntnißtheorie des Aristoteles vor der Platonischen Ideenlehre gegeben worden war, die entgegengesetzte Vorstellungsweise, welche auf diese sich stützte, nicht zu beseitigen vermochte, und daß seine Lehre vom Verhältnisse des Verstandes zum Willen die ethische Richtung der Kirchenlehre nicht befriedigte. Diese und viele andere Punkte vermochten schon zu seiner Zeit mehrere bedeutende Lehrer gegen sein theologisches System sich zu erklären. Von ihnen führe ich nur den an, welcher mir der bedeutendste unter ihnen gewesen zu sein scheint, den Heinrich Goethals von Gent [2]). Man

---

1) Vergl. die Sätze, welche gegen den Johannes de Montesono zu Paris aufgestellt wurden, hinter den Sentenzen des Lombarden und einige Zusätze dazu b. Launoj. de var. Arist. fort. p. 213 sqq. ed. Elswich.

2) Seine Lehre verdient eine genauere Prüfung, als ich ihr widmen kann. Nur seine Quodlibeta habe ich zu Gesicht bekommen und zur Vergleichung mit Duns Scotus, der ihn häufig bestreitet, zuweilen zugezogen. Merkwürdig ist seine Ideenlehre, welche an die Platonische erinnernd, doch von ihr darin abweicht, daß sie keine natürliche, sondern nur übernatürliche Erkenntniß der Ideen uns zuschreibt, dagegen alles natürliche Erkennen nur für flüssige Vorstellung hält wegen der Veränderlichkeit der Seele und der sinnlichen Gegenstände. S. Joh. Duns Scot. in mag. sent. I dist. III qu. 4, 2 sqq.; Henr. Gand. quodl. V qu. 14. Auch die

kann dieſe Angriffe gegen die Lehre des Aquinaten als Übergänge zu den viel ſtärkern Angriffen des Duns Scotus anſehn.

Über das Leben des Johannes Duns Scotus haben wir nur wenige und oft unter einander ſtreitende Angaben. Das Jahr ſeiner Geburt wird verſchieden angegeben. Er ſoll zu Duns geboren worden ſein, an der ſüdlichen Grenze von Schottland, woher ſeine Beinamen ſtammen, in einer edlen und reichen Familie, von welcher er für den Krieg erzogen wurde, als zufällig einkehrende Franciscaner ſeine ſchnelle Faſſungskraft entdeckten und ihn dazu beſtimmten, ſich den Wiſſenſchaften zu widmen und ihrem Orden ſich anzuſchließen. Er lehrte zuerſt zu Oxford, wo aus ſeinen Vorleſungen der Commentar zu den Sentenzen hervorging, das berühmteſte ſeiner Werke. Im J. 1301 ſcheint er nach Paris gekommen zu ſein, wo er mit gleichem Beifall wie zu Oxford lehrte, die Würde eines Doctors der Theologie empfing und gegen die Dominicaner die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä vertheidigte. Hier blieb er bis gegen ſeinen Tod, der ihn zu Cöln ereilte, wohin er im Jahre 1308 zur Beſtreitung der Begharden berufen worden war [1]).

Wie ſein Leben, ſo liegen auch ſeine Werke noch ſehr

Freiheit des Willens vertheidigt er gegen den Determinismus des Thomas. lb. I qu. 16 sq.

1) Matth. Veglensis vita Joh. Dunsii in Waldau thes. bio- et bibliogr. Chem. 1792. Wadding's Angaben ſind viel verworrener. Auch Dunſton in England wird als ſein Geburtsort angegeben. Nach einigen ſoll er 43, nach andern nur 34 J. alt geworden ſein. Auch von ihm geht die Sage, daß er in ſeiner Jugend dumm geweſen, dann plötzlich erleuchtet worden ſei.

im Dunkeln [1]). In den Ausgaben, welche wir von ihnen haben, ſind die Spuren von Verfälſchungen nicht zu verkennen. Wenn die Herausgeber ſie zum Theil zu tilgen geſucht haben, ſo iſt das ohne ſicheres Princip geſchehen, oder wenigſtens ohne uns Rechenſchaft über ihr Verfahren abzulegen [2]). Seine Schriften ſind von ihm ſelbſt ohne Zweifel nicht bis zur Vollendung ausgearbeitet worden. Manches ſcheint nur aus ſeinen Vorleſungen gefloſſen zu ſein; über vieles verſchiebt er ſeine Entſcheidung und verweiſt die Zuhörer oder die Leſer auf ihr eigenes Nachdenken. Man erkennt in ihm einen arbeitenden Geiſt, welcher das Ziel ſeiner Mühen noch in der Ferne erblickt. Seine Arbeit ſteckt vornehmlich in ſeinem Syſteme der Theologie. Seine Commentare zu Schriften des A. und N. Teſtaments ſind nicht einmal in ſeine Werke aufgenommen worden; von den Ariſtoteliſchen Schriften hat er einiges erklärt, doch werden die meiſten Erklärungen zu den phyſiſchen Schriften, welche ihm zu-

---

1) Ich habe ſeinen erſten Commentar über die Sentenzen geleſen in der Ausgabe des Hugo Cavellus Antv. 1620. 2 voll. fol. Es iſt dies das opus Oxoniense, welches dem zweiten Commentar (opus Parisiense) vorgezogen wird. Die Ausgabe ſeiner Werke von Wadding (Lugd. 1639. 12 voll. fol.) habe ich nur bei flüchtigem Aufenthalt in Bibliotheken einſehn können. Sonſt habe ich zur Hand gehabt und hie und da verglichen ſeine quaestiones quodlibetales (Venet. 1506 fol.), ſeine Commentare zum Ariſtoteles de anima (unvollendet nach der Ausg. d. H. Cavellus Lugd. 1625. 4.), zum Porphyrius und zu den logiſchen Schriften (Ausg. v. Ben. Bencovich. Pap. 1520. 8.)

2) Wadding's Ausgabe wird hierin nicht beſſer ſein, als die Ausgabe des Cavellus. Nach einer flüchtigen Vergleichung zu urtheilen iſt in jene dieſe unverändert übergegangen.

geſchrieben worden ſind, für unecht gehalten und die Stellung, welche er überhaupt zum Ariſtoteles annimmt, läßt nicht daran zweifeln, daß dieſe Art der Unterſuchungen ihm doch nur einen untergeordneten Werth haben konnte.

Die Richtung, welche er ſeiner Wiſſenſchaft gegeben hat, iſt durchaus kirchlich. Mit dem Auguſtinus geſteht er ein, er würde dem Evangelio nicht glauben, als nur weil er der katholiſchen Kirche glaube [1]). Er vertraut dem heiligen Geiſte, welcher die Kirche leitet und wie er in den heiligen Schriftſtellern gewirkt hat, ſo nicht minder in der Kirche fortwirkt. Chriſtus hat den Jüngern nicht alles geſagt, weil ſie nicht alles tragen konnten, er hat ihnen den heiligen Geiſt verſprochen; die Apoſtel haben der Kirche die Überlieferung gegeben nicht allein in ihren Schriften, ſondern auch in den Gewohnheiten, welche ihr überkamen; der Glaube aber mußte nicht allein ausgeſprochen, ſondern auch erklärt werden, ſo wie es die Zeit verlangte, welche für neue Ketzereien auch neue Erklärung des Glaubens bedurfte [2]). Gott fehlt denen nicht, welche von ganzem Herzen ihr Heil ſuchen; er erleuchtet ſie, wie er ſo viele ſchon erleuchtet hat. Mit dem Auguſtinus beruft ſich Duns Scotus auf den Glauben der Welt, welcher das größeſte Wunder wäre, wenn er, der ohne Gewalt, durch ſchwache Werkzeuge gegründet worden iſt, auch ohne Wunder hervorgebracht worden wäre [3]). So ſchließt er mit vollem Ver-

1) In sent. prol. qu. 2, 8.
2) Ib. I dist. XI qu. 1, 5.
3) Ib. prol. qu. 2, 10; 13.

trauen an die Lehre der katholischen Kirche sich an, welche die Zeugnisse der Heiligen, der Weltgeschichte für sich hat und noch immer durch den heiligen Geist sich bezeugt. Er betrachtet sie als eine Quelle nicht allein der richtigen Lehre, sondern auch des sittlichen Lebens und hält deswegen auch nicht weniger als der Lombarde auf die äußere Zucht, welche sie auflegt und leitet, verstärkt vielmehr nicht selten dessen hierarchische Sätze. Das „zwinge sie einzutreten" möchte er in der strengsten Weise von der weltlichen Macht gehalten wissen. Er würde es nicht tadeln, wenn den Juden ihre Kinder, um sie zu taufen, mit Vorsicht entzogen, ja wenn die Juden selbst durch Drohung und Schrecken vermocht würden das Christenthum anzunehmen, in der Voraussetzung, daß es geschehen könnte ohne dadurch größere Übel herbeizuführen [1]). Er dehnt auch die Schlüsselgewalt des Priesters so aus, daß sie nicht allein auf zeitliche, sondern auch auf ewige Strafen sich erstrecken soll, doch mit dem Zusatze, daß hierbei, so wie in andern Dingen, der Priester nur als Werkzeug Gottes handle, welcher selbst eines bösen Engels sich bedienen könnte um eine gültige Taufe zu vollziehn. Nur in gewöhnlichem Wege sei der Priester das Werkzeug für die Gnadenerweisungen Gottes in der Kirche und zwar zunächst der Bischoff für die Taufe; nur wegen des Bedürfnisses wären solche Verrichtungen auch an andere Priester übergegangen [2]). Wir sehen, daß hier die hierarchischen Begriffe in voller Gewalt heraustreten.

---

1) lb. IV dist. IV qu. 9, 1 sq.
2) lb. IV dist. VI qu. 1, 2 sq.; dist. XIX, 23 sq.

Man bemerkt an dieſen Äußerungen auch wohl, daß dem Johannes der gemäßigte Sinn, welchen wir beim Thomas fanden, nicht beiwohnt. Er iſt von etwas derberer Art. Feinheit in ſeinen Unterſcheidungen vermiſſen wir zwar nicht, vielmehr iſt er darin vor allen Andern Meiſter; aber ſeine Weiſe iſt ſtreng, ſeine Gedanken ſchneidend, ſein Ausdruck ohne alle Glätte, roh und vernachläſſigt. Die Sprache, welche er redet, hat die ganze Schwerfälligkeit, welche man der Scholaſtik zum Vorwurf gemacht hat, und nur den ſpätern Zeiten war es vorbehalten ſie an Barbarei zu überbieten. Seine Gegner, welche er jedoch ſelten nennt, behandelt er mit Härte, im Gefül ſeiner Überlegenheit, die Gegner der katholiſchen Kirche belegt er mit Schimpfwörtern. Wenn er auch von der Weltanſchauung der Arabiſchen Ariſtoteliker nicht ganz unabhängig iſt [1]), ſo findet doch der verfluchte Averroes vor ihm keine Gnade [2]).

Bei ſeiner durchaus kirchlichen Haltung würde es ein Wunder ſein, wenn er dem Ariſtoteles einen unbedingten Glauben ſchenkte. Wir haben ſchon geſehen, daß auch die Vorgänger des Duns Scotus keineswegs allen Sätzen des Ariſtoteles beiſtimmten. Es iſt aber bei den hierüber herſchenden Vorurtheilen wohl der Mühe werth etwas genauer anzugeben, wie ſehr Duns Scotus das Anſehn des Ariſtoteles beſchränkt. Er thut es in einem viel

1) Vergl. über das Weltſyſtem und den Einfluß der Geſtirne ſogar auf unſern Willen ib. II dist. XIV qu. 2; 3.

2) Ib. prol. qu. 2, 8. Saraceni vilissimi porci. — — Asini Manichaei. Ib. IV dist. XLIII qu. 2, 5. Ille maledictus Averroes. Ib. 26.

größern Maße als Albert der Große und Thomas und es läßt ſich erwarten, daß er die Misbilligung der Ariſtoteliſchen Philoſophie auch nicht in der ſchonendſten Weiſe ausſpricht, wenn gleich er den Philoſophen mit Schimpfwörtern verſchont. Die Beweiſe der Philoſophen überhaupt ſind ihm verdächtig. Ariſtoteles ſelbſt gebraucht verſchiedene Grundſätze, von welchen ausgehend er nicht immer über den Zweifel hinauskommt. Oft folgen die Philoſophen in ihren Behauptungen nur der Wahrſcheinlichkeit. Wie könnte es anders ſein, da ſie die natürliche Erkenntniß für zureichend halten, aber doch eine wahre Erkenntniß Gottes und eine wahre Seligkeit uns abſprechen? [1]). Dies trifft den Hauptunterſchied zwiſchen der heidniſchen Philoſophie und der chriſtlichen Theologie.

An ihn ſchließen ſich andere Punkte an, in welchen ſchon Albert und Thomas dem Ariſtoteles widerſprochen hatten, die Ewigkeit der Materie, der Welt, der himmliſchen Körper und ihrer Bewegung. Duns Scotus ſäumt nicht ſeinen Vorgängern hierin beizuſtimmen. Er bleibt aber hierbei nicht ſtehen; auch andere Hauptpunkte der Ariſtoteliſchen Lehre werden von ihm angegriffen. So die Unterordnung des Praktiſchen unter das Theoretiſche, in welcher Thomas dem Ariſtoteles gefolgt war, welche Duns Scotus aber daraus ableitet, daß Ariſtoteles keine Praxis gekannt habe, welche auf das höchſte Gut gehe [2]); ſo die Lehre, daß der Zweck oder das Begehrungswerthe bewege ohne bewegt zu werden, indem er das Metapho-

1) Ib. prol. qu. 1, 3; IV dist. XLIII qu. 2, 16; dist. XLIX qu. 8, 2 sqq.

2) Ib. prol. qu. 4, 42.

rische in dieser Ausdrucksweise hervorhebt [1]); so die Behauptung, daß zur Erkenntniß nothwendig sinnliche Erinnerung gehöre und daß auch den unvernünftigen Thieren eine solche Erinnerung zukomme [2]). Man sieht wohl, daß diese Sätze sehr weitgreifende Folgerungen haben, und es läßt sich erwarten, daß der scharfsinnige Mann, welcher jene Grundsätze angriff, auch die Folgerungen nicht geschont haben wird. Auf das Einzelne weiter einzugehen ist hier nicht der Ort, aber im Allgemeinen wird man im Auge haben müssen, daß Duns Scotus in sehr entschiedener Weise auch einzelne Punkte seiner Abweichungen vom Aristoteles hervorhebt [3]).

Man könnte glauben, je weiter er vom Aristoteles sich entferne, um so enger werde er sich an die hergebrachte Formel der Kirchenlehre anschließen. Wir haben gesehn, wie ihm sein Glaube an die Kirche eins ist mit seinem Glauben an die Weltgeschichte, wie er dem heiligen Geiste vertraut, welcher die Lehrer der Kirche erleuchtet hat und noch immer erleuchtet. Wird man nicht befürchten müssen ihn in einer sklavischen Abhängigkeit von den kirchlichen Autoritäten zu finden? Man würde sich täuschen, wenn man dergleichen erwartete. Als wenn der heilige Geist Sklaven wollte und nicht frei machte. Als wenn Duns Scotus nicht hoffen dürfte, daß er auch ihn erleuchtet habe und erleuchten werde. Der Kirchenlehre will er getreu anhängen; aber er will sie auch fort-

1) Ib. II dist. XXV, 2. Finis non movet nisi metaphorice.

2) Ib. IV dist. XLV qu. 3, besonders nr. 8.

3) Cf. ib. prol. qu. 1, 23; qu. 4, 25; 42; II dist. III qu. 7, 6 sqq.; dist. XIV qu. 1, 4.

bilden. Wenn er dem Glauben ſich ergiebt, ſo iſt ſein Glaube ſtark genug, um auch den Zweifel auszuhalten, nur ſoll der Zweifel nicht ſiegen [1]). Sein Glaube iſt nicht blind; er will unterſuchen um auf die Grundſätze des Glaubens zu kommen. Da ſchrecken ihn ſelbſt die Ausſprüche der Heiligen nicht; er ſtimmt ihnen nicht bei, ſobald er etwas in ihnen findet, was den Gründen des Glaubens widerſpricht. Eben ſo frei, wie er die Lehren des Ariſtoteles angreift, erklärt er ſich alsdann auch gegen die Sätze eines Auguſtinus. Wenn einige Heilige zu ſagen ſcheinen, daß die Erbſünde in der ſinnlichen Begierde beſtehe, ſo ſtimmt er ihnen nicht bei; wenn ſie behaupten, die Sünde habe keine wirkende, ſondern nur eine mangelnde Urſache, ſo findet das eben ſo wenig ſeine Billigung [2]). Gewiß dieſer Scholaſtiker hat einen kühnen Geiſt. Von Vorurtheilen läßt er nicht leicht ſich beſtechen; er iſt voller Zweifel, weil er einen feſten Grund für alle ſeine Zweifel hat.

Wenn wir ihm die Abſicht zuſchreiben die Kirchenlehre weiter zu entwickeln, ſo geht das unzweideutig aus der ganzen Haltung ſeiner Lehre hervor, welche gegen die beſtehende Auffaſſung des kirchlichen Glaubens ſehr viel einzuwenden hat. Seinen Vorgängern, einem Anſelmus, einem Richard von St. Victor, einem Thomas, widerſpricht er faſt auf jeder Seite und in den wichtigſten Lehrpunkten. Man hat ſeinen Streit gegen den Thomas be-

1) Ib. III dist. XXXII, 15. Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis.

2) Ib. II dist. XXXII qu. 1, 7; dist. XXXVII qu. 1, 18 sqq.

ſonders als eine leere Schulſtreitigkeit, aus der Eiferſucht der Franciscaner gegen die Dominicaner hervorgegangen, anſehn wollen. Es iſt das eine Behauptung ohne Grund, welche nur aus Unkunde der Sachen ſtammt. Die Verſchiedenheiten der Meinung, welche zwiſchen beiden Lehrern der katholiſchen Kirche herſchen, liegen in den Grundlagen ihrer Syſteme und greifen eben deswegen faſt durch alle Theile ihrer Lehre hindurch.

Freilich darin ſtimmen beide überein, daß ſie die Theologie zum Zweck aller ihrer Unterſuchungen machen und deswegen auch dieſe Wiſſenſchaft vor allen andern erheben. Sie iſt die Wiſſenſchaft alles Erkennbaren, wenn wir ſie ſo denken, wie ſie Gott beſitzt, weil alles Erkennbare in ihm gegründet iſt. Dies iſt ihre Würde an ſich. Für uns freilich iſt ſie eine andere, aber nur wegen unſerer Beſchränktheit [1]). Aber ſchon darin weicht Duns Scotus von Thomas ab, daß er die Theologie von den übrigen Wiſſenſchaften abzuſondern ſucht, weil dieſe ihre Erkenntniſſe für ſich haben und jene auch den andern Wiſſenſchaften nicht untergeordnet werden dürfe, nicht einmal der Metaphyſik, durch welche doch keine der theologiſchen Seelenſtimmungen bewieſen werden könne [2]). Doch dürfen wir dies nicht ſo verſtehen, als wollte Duns Scotus der theologiſchen Einſicht dadurch etwas entziehen, vielmehr iſt er der Meinung, daß die Theologie alles im göttlichen Lichte in einer vollkommnern Weiſe erblicken könne, als es die einzelnen Wiſſenſchaften aus

1) Ib. prol. qu. 3, 23; 25.
2) Ib. 29.

ihren Grundsätzen zu beweisen im Stande sind [1]). Daher würde die Theologie über die andern Wissenschaften zu urtheilen wohl im Stande sein. Der Philosophie dagegen will Duns Scotus die Entscheidung über theologische Dinge nicht zugestehn, weil sie nur aus Allgemeinem auf Allgemeines schließt, das Besondere aber nicht als Besonderes zu erkennen vermag, weil sie auch alles auf Nothwendigkeit zurückführt. Daraus stammen ihr grobe Irthümer, die Meinungen, daß Gott alles nothwendig verursache, daß die Welt ewig sei und daß übersinnliche Substanzen nicht sündigen könnten [2]). Seine Theologie hat sich ein anderes höheres Ziel gesteckt. Sie hat es mit dem Heile der Seele zu thun, welches ein Besonderes ist und nicht eine Wirkung der Nothwendigkeit, sondern ein Werk der Freiheit. Solche Dinge können nicht aus philosophischen Gründen bewiesen werden. Wenn nun auch hierin Thomas von Aquino dem Duns Scotus noch beistimmen könnte, so tritt doch beider Gegensatz sogleich auf das Entschiedenste darin heraus, daß Duns Scotus gegen den Thomas den praktischen Zweck der Theologie geltend macht. Er thut dies, indem er sich auf die Gestalt der Theologie im Allgemeinen beruft, welche viel mehr lehren müßte, als sie wirklich lehrt, wenn sie dazu wäre die Unwissenheit zu vertreiben, und welche nicht so oft ihre Lehren zu wiederholen brauchte, wenn sie nicht

1) Ib. I dist. III qu. 4, 23.

2) Ib. prol. qu. 1, 14; 30. Er bestreitet den Satz, quod in primis principiis includuntur virtualiter omnes conclusiones scibiles, weil aus dem Allgemeinen nur auf Allgemeines geschlossen werden könne.

durch wiederholte Ermahnung auf die Sitten wirken wollte [1]). Der Glaube, auf welchem die Theologie beruht, ist kein speculativer, sondern ein praktischer Act, ein Act des Willens; selbst das Schauen Gottes erscheint dem Duns Scotus in diesem Lichte, weil es ein Genuß ist, welcher von uns begehrt wird [2]). Er kehrt hierin zur Lehrweise Albert's des Großen zurück, indem er die Theologie als eine Medicin der Seele betrachtet und den der Heilung bedürftigen Menschen als den Gegenstand (subjectum) derselben ansieht [3]), befestigt sie aber besonders dadurch, daß er die Lehre des Aristoteles von dem Vorzuge der theoretischen vor der praktischen Vernunft verwirft [4]).

Eben dieser Punkt zeigt, daß seine Absicht weiter geht, als seine Vorgänger hatten gelangen können. Wenn auch Albert die ethische Richtung der Kirchenlehre anerkannt hatte, so war er doch von seinem eigenen theoretischen Bestreben und von dem Ansehn des Aristoteles zu sehr beherscht worden, als daß er ihr ohne Irrung hätte folgen können; Thomas von Aquino hatte hierin noch mehr

---

1) Ib. prol. qu. 4, 42. Non est autem haec inventa ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sunt. Sed haec eadem replicantur frequenter, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur.

2) Ib. 41. Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni. Ib. III dist. XXIII, 15.

3) Ib. prol. qu. 3, 2 sqq.

4) Ib. prol. qu. 4, 42.

nachgegeben. Dagegen hebt nun Duns Scotus mit vollem Bewußtsein die sittliche Bedeutung der Theologie hervor. Zwar will er dem Verstande nichts vergeben, weil ohne ihn kein Wille sein kann; aber er hat das volle Leben der Vernunft im Auge und deutet an, daß in ihm beide Momente, Verstand und Wille, eins sind und nur unterschieden werden, ohne daß dadurch ihre Einheit aufgehoben werden sollte [1]), und den Grund dieses Lebens sucht er im Willen, welchen er mit dem Anselmus als den Beweger und Herrn im ganzen Reiche der Seele anerkannt wissen will [2]). Deswegen gesteht er auch im weitern Sinne des Wortes zu, daß ein jedes Erkennen eine Praxis und vom Willen beherscht sei, so wie überhaupt das Begehren das Erkennen hervorlockt und das sinnliche Begehren für Sinn und Einbildungskraft, der Wille für den Verstand das bewegende Princip ist [3]). Auf die Ergründung dieser Sätze wird man sein Augenmerk richten müssen, wenn man die Theologie des Duns Scotus in ihrem rechten Lichte auffassen will.

Es leuchtet ein, welche Vortheile ihm aus dieser Fassung seiner Lehre erwachsen mußten, indem er die Nothwendigkeit der Offenbarung darthun wollte. Wir erinnern uns, wie man diese daraus bewiesen hatte, daß der Zweck unseres Lebens von uns erst erstrebt und gewollt werden müsse und daß er deswegen uns zukünftig sei und also von uns nicht erkannt, sondern nur geglaubt

1) Ib. prol. qu. 4, 3; 6; 9; 44.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 2. Voluntas est motor in toto regno animae et omnia obediunt sibi.

3) Ib. prol. qu. 4, 3 sqq.

und gehofft werden könne. Indem Duns Scotus im Wesentlichen denselben Weg einschlägt, erinnert er hierbei an den Streit der Philosophen gegen die Theologen, welcher darin gegründet sei, daß jene von dem Grundsatze ausgingen, die Natur könne in dem, was nothwendig ist keinen Mangel haben, diese dagegen behaupten müßten, daß wir einer übernatürlichen Hülfe bedürfen, um den uns nothwendigen Zweck zu erreichen [1]). Auf die Seite der letztern sich schlagend verlangt er mit seinen Vorgängern, daß ein jedes erkennende Wesen, welches zum Handeln bestimmt ist, eine Kenntniß seines Zweckes haben müsse und daß dieser Zweck die Seligkeit sei; diese aber im Einzelnen zu erkennen ist auf natürlichem Wege unmöglich, wie die Zweifel und das Schwanken der Philosophen über diesen Punkt beweisen; als ein Zukünftiges können wir sie nicht begreifen, sondern nur an sie glauben [2]). Auch müssen wir die Mittel zu unserm Zweck wissen, um ihn erreichen zu können, und nicht allein dies, sondern, wie Duns Scotus zu den Gründen seiner Vorgänger hinzusetzt, wir müssen zu unserm Zweck auch wissen, daß die uns zu Gebote stehenden Mittel zureichend sind; denn sonst würden wir nicht wirksam, nicht mit voller Zuversicht unsern Zweck verfolgen können; wir würden sonst verzweifeln müssen, welches die Sünde ge-

---

1) Ib. prol. qu. 1, 1. Natura non deficit in necessariis. Ib. 3. Tenent enim philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem. Theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionum supernaturalium.

2) Ib. prol. qu. 1, 6 sq.; IV dist. XLIII qu. 2, 32.

gen den heiligen Geiſt iſt. Alle dieſe nothwendigen Erkenntniſſe ſcheinen ihm nun auf natürlichem Wege nicht erreichbar zu ſein; denn aus natürlicher Erkenntniß ergeben ſich nur nothwendige Wirkungen Gottes; die Seligkeit aber wird von Gott freiwillig verliehen und die Mittel zu ihrer Erlangung würden nicht ausreichen, wenn Gott ſie nicht annähme und zum Verdienſt uns anrechnete. Daher bedürfen wir für alle dieſe Dinge der übernatürlichen Erleuchtung [1]).

Unſtreitig legt dieſe Lehre den höchſten Werth auf das übernatürliche Erkennen. Nach ihr würden alle Anſtrengungen der vernünftigen Geſchöpfe erfolglos ſein, wenn nicht die übernatürlichen Gaben Gottes hinzuträten. Nicht wir ſind Urſach unſerer Seligkeit, ſondern Gott. Unſer Verdienſt gehört dem Wege an, auf welchem wir zu Gott anſtreben; wer aber auf dem Wege iſt, der kann irren, nur der völlig erfüllte Wille iſt ſicher; daher können wir durch unſere Thaten die unwandelbare Sicherheit nicht erlangen, welche Bedingung der Seligkeit iſt; dieſe kann nur vom letzten Zwecke, von Gott ſelbſt verliehen werden. Die Belohnung iſt immer größer als das Verdienſt, wenn auch dies nicht fehlen darf um als Miturſache die Belohnung zu erlangen. Die Freiheit unſeres

1) Ib. prol. qu. 1, 8. Beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis ejus, quem deus acceptat tanquam dignum tali praemio et per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescunque, sed contingenter datur a deo actus aliquos in ordine ad ipsum tanquam meritorios accipiente. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc errabant philosophi ponentes omnia, quae sunt a deo immediate, esse ab eo necessario. Ib. II dist. XLIII qu. 1, 5.

Willens kann doch keine absolute Festigkeit im Guten, keine Sicherheit vor der Abwendung zum Bösen gewähren, und wenn wir diese erlangen sollen, so muß sie daher von einer höhern übernatürlichen Ursache abgeleitet werden. Die Handlung ist in unserer Gewalt, aber nicht der Erfolg der Handlung; der steht bei Gott; im Erfolge aber, im Genuß und in der Freude am Guten haben wir den Zweck unseres Lebens zu erblicken, welchen daher Gott allein gewährt. Und nicht allein diese Verleihung des höchsten Gutes setzt eine übernatürliche Mitwirkung Gottes voraus, sondern auch auf dem Wege zu ihm bedürfen wir der beständigen Ermunterung Gottes; wir erfahren sie in der Freude am Guten, durch welche Gott uns erquickt, die uns einen Vorschmack gewährt der Seligkeit und uns nöthig ist, um uns zum Guten heranzuziehn [1]).

Wie streng nun aber auch diese Bemerkungen das Übernatürliche als eine Ergänzung unseres Lebens fordern, so werden wir doch nicht übersehn, daß sie auf sehr verständige Weise an die Forderungen und Erfahrungen unserer Sittlichkeit anknüpfen. Und so finden wir überhaupt, daß die Lehre des Duns Scotus vom Übernatürlichen die Grundsätze der Wissenschaft besser im Auge hat als die Lehren seiner Vorgänger. Die wunderbaren Vorstellungen, welche man sonst vom Übernatürlichen gehegt hatte, beseitigt sie meistens mit Glück. Bei allen seinen Hoffnungen auf Gottes Hülfe hält Duns Scotus doch die alte Lehre von

1) I dist. XVII qu. 3, 26 sq.; 34. Delectatio quippe est ab objecto, quod attingitur per actum et non tantum ab ipsa potentia agente circa objectum. Ib. II dist. V qu. 1, 3; dist. XX qu. 1, 2; dist. XXIII, 6 sq.

der Mitwirkung des Menſchen zu ſeiner Seligkeit unbedingt feſt. Es iſt ihm keinem Zweifel unterworfen, daß alle Geſchöpfe, auch die Engel, weil ihnen die Seligkeit nicht von Natur beiwohnt, wie ſie im Weſen Gottes liegt, ſie erſt durch ihre eigene Thätigkeit gewinnen können, daß ſie deswegen nicht ſogleich ſelig ſind, ſondern durch einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hindurchgehn müſſen um die höchſte Gnade zu empfangen [1]). An dieſen Satz ſchließt ſich ihm aber in folgerichtiger Ableitung die Beſtreitung der gewöhnlichen Anſicht von den übernatürlichen Gaben an, wie Thomas dieſelbe durch ſeine Theorie unterſtützt hatte, als wenn ſie nemlich in der Verleihung einer ganz neuen, die Schranken unſerer Natur überſteigenden Kraft beſtänden. Wenn den Geſchöpfen eine ſolche neue Kraft für das Übernatürliche verliehen werden ſollte, ſo würde dies in der That eine neue Schöpfung ſein, welche weder von Seiten Gottes, noch von Seiten der Menſchen zugegeben werden könnte. Da der erſte Punkt nicht beſtritten wurde, wenden ſich die Gründe des Duns Scotus auf den zweiten Punkt. Man hatte von einer Erhöhung der menſchlichen Natur durch die Gnade geſprochen; aber jede Wirkſamkeit des Menſchen, auch in den Gaben des heiligen Geiſtes, auch in den theologiſchen Tugenden iſt eine menſchliche Wirkſamkeit, nur metaphoriſche Ausdrücke ſind es, wenn man von übermenſchlicher und unmenſchlicher Tugend re-

1) lb. II dist. V qu. 1, 3.: Omnis natura consequitur suam perfectiõnem per operationem propriam, sed perfectio et finis cujuslibet creaturae rationalis est beatitudo, quae soli deo est naturalis. lb. 5; qu. 2, 13.

det [1]). Wenn ein göttlicher Beiſtand zu den Wirkſamkeiten des begnadigten Menſchen gehört, ſo iſt dies im Laufe aller natürlichen Dinge, weil ohne göttlichen Beiſtand kein Geſchöpf weder wird noch beſteht [2]). Die Gnade gehört ſelbſt mit zum Vermögen der Seele, welches ihr von Gott verliehen worden, und das natürliche Streben nach Seligkeit ſetzt voraus, daß die Seligkeit für uns möglich, daß wir alſo das Vermögen zu ihr haben [3]). Wenn wir zur Fertigkeit (habitus) des Guten gelangen, ſo iſt dies nur eine weitere Ausbildung des natürlichen Vermögens (potentia habituata), welches daher in allen Entwicklungen des Guten in uns vorausgeſetzt werden muß. Daß aber die eingegoſſene Fertigkeit ohne unſer Zuthun, ohne eine wirkſame Thätigkeit unſeres natürlichen Vermögens das Gute in uns vollenden ſollte, würde nichts anderes heißen, als daß die Tugend in uns eingeführt würde, wie das Feuer in ein Stück Holz [4]). So aber iſt es nicht nach dem Eingeſtändniſſe aller Theologen, ſondern für die Wirkſamkeit der übernatürlichen Gnade wird eine Wirkſamkeit des Menſchen vorausgeſetzt, durch welche er die Gnade in ſich aufnimmt, und dieſe Wirkſamkeit muß jener empfangenen Gnade verhältnißmäßig ſein; weil überall eine Proportion zwiſchen dem Leidenden und dem Thuenden, zwiſchen dem Empfangen-

1) lb. III dist. XXXIV, 3. Omnis actus hominis proprie loquendo est humanus.

2) lb. 5. Deus dedit habitum voluntatis, semper assistit voluntati et habitui ad actus sibi convenientes.

3) lb. I dist. III qu. 3, 3; II dist. XXVI, 4; 6.

4) lb. I dist. XVII qu. 2, 4; cf. ib. 8 sqq.

den und dem Empfangenen vorauszuſetzen iſt [1]). Nur durch ihr Vermögen daher, durch ihre Faſſungskraft (capacitas) kann Gott in die höhern Weſen fallen, welche ihn aufnehmen ſollen [2]). Zu dieſen Gründen ſetzt Duns Scotus noch hinzu, daß wenn das Vermögen der Geſchöpfe erhöht werden müßte, um die göttlichen Gaben zu empfangen, dadurch in der That ein ganz anderes Vermögen geſetzt werden würde. Unſer Verſtand muß für das göttliche Licht empfänglich ſein, wenn er es ſoll empfangen können; ſollte ihm vorher ein anderes Vermögen gegeben werden, ſo würde er nicht mehr derſelbe Verſtand ſein [3]). So hält Duns Scotus den übertriebenen Vorſtellungen von der übernatürlichen Erleuchtung es vor, daß wir die Einerleiheit der Perſon nicht aufgeben dürfen, damit derſelbe natürliche Menſch das wahre Subject der Erleuchtung und Beſeligung bleibe [4]).

Wenn wir nun das Ergebniß, welches er aus dieſen Unterſuchungen zieht, mit der Neigung ſeiner Zeit nach der entgegengeſetzten Richtung vergleichen, ſo werden wir

1) Ib. prol. qu. 1, 34; I dist. III qu. 3, 4; IV dist. XLIX qu. 11, 4. Inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem, sed quandam proportionem; talia autem, inter quae requiritur sola proportionalitas, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo.

2) Ib. IV dist. XLIX qu. 2, 10. Zu den Steigerungen im Ausdruck des Übernatürlichen gehört es, daß jetzt nicht allein von einer infusio, ſondern auch von einem illapsus Gottes in den Menſchen geſprochen wurde.

3) Ib. I dist. III qu. 3, 2. Si habitus respicit aliquod objectum, quod non continetur sub primo objecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam, sed aliam. Ib. 25.

4) Ib. I dist. XVII qu. 4, 5.

es in der That überraſchend finden. Er geſteht zu, daß die übernatürlichen Wirkungen in uns gewiſſermaßen natürlich ſind, inwiefern ſie hervorgehn aus unſerm natürlichen Vermögen und der Wirkſamkeit des Willens, welche dazu urſprünglich beſtimmt iſt von der göttlichen Wirkſamkeit ſich anziehen und befeſtigen zu laſſen [1]). Worauf er dringt, das iſt freilich einleuchtend genug. Der Menſch, um der Seligkeit theilhaftig zu werden, muß von Natur das Vermögen haben die Seligkeit zu empfangen; ſeine Beſeligung iſt daher nur die natürliche Entwicklung dieſes Vermögens und es gehört daher auch ſeine eigene Thätigkeit, die Mitwirkung ſeines Willens dazu, um dieſe Vollendung ſeines Weſens zu gewinnen. Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend dringt Duns Scotus bei dieſen Unterſuchungen auch ſehr nachdrücklich darauf, daß auch die Gaben Gottes uns nur allmälig zu Theil werden, indem er dabei den Grundſatz geltend macht, daß derſelben Kraft, welcher der niedere Grad der Entwicklung angehöre, auch der höhere und höchſte zugeſchrieben werden müſſe.

Doch würde man ſich irren, wollte man hieraus ab-

---

1) lb. I dist. XVII qu. 3, 34. Actus iste non creatur loquendo proprie de creatione, tum quia respectu ejus concurrit aliqua causa secunda activa, creatio autem est solius agentis primi sine causa secunda, tum quia hic praesupponitur aliquod receptivum ipsius actus, puta voluntas, in creatione autem nihil susceptivum praesupponitur. — — Actus non est proprie supernaturalis, quia, etsi habitus praesuppositus sit a causa supernaturali immediate, tamen iste positus in esse est causa naturalis respectu sui actus et ideo actus, qui producitur per talem habitum, non est proprie supernaturalis.

nehmen, Duns Scotus habe nur ſcheinbar der Kirchenlehre ſich angeſchloſſen, wenn er von übernatürlichen Gaben ſprach; vielmehr geht ſein Beſtreben nur dahin in dem Acte der Offenbarung und der Beſeligung Natürliches und Übernatürliches wahrhaft zu vereinigen, indem er die innerliche Wirkſamkeit Gottes im frommen Menſchen ſich zu erklären ſucht [1]). Er unterſcheidet zu dieſem Zwecke die Art, wie die niedern unvernünftigen und wie die höhern vernünftigen Geſchöpfe, jene durch äußere natürliche Dinge in natürlicher Weiſe, dieſe durch ein übernatürlich Wirkendes zu ihrer Vollendung bewegt werden. Wenn bei jenen der Act der Vollendung nur eine natürliche Wirkung iſt, ſo iſt dagegen die Vollendung der vernünftigen Geſchöpfe von der Art, daß keine natürliche Urſache ihr genügen kann; denn ſie wollen nicht die Natur, ſie wollen Gott erkennen und genießen; nur indem er ſie bewegt, an ſich zieht und ſich verähnlicht, gewinnen ſie das, wonach ſie ſtreben müſſen, indem ſie ſich leidend zu ihm verhalten [2]). Der Verſtand des Menſchen

1) Gott iſt dem Menſchen zwar etwas Äußerliches, ſofern dieſer nach jenem ſtrebt und von ihm vollendet wird, aber doch nur gewiſſermaßen äußerlich, indem in der Beſeligung eine Vereinigung des Seligen mit Gott vorausgeſetzt wird. Ib. IV dist. XLIX qu. 2, 27. Perfectivum extrinsecum vel quasi extrinsecum; quasi dico pro deo, ubi objectum beatificum est idem cum ipso beato.

2) Ib. prol. qu. 1, 33. Superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam, quam ipsa possint active producere, et per consequens istorum perfectio non potest produci, nisi ab aliquo agente supernaturali. Non sic est de perfectione inferiorum, quorum perfectio ultima potest subesse actioni inferiorum agentium.

muß erleuchtet werden durch Gott, weil er Gott erkennen will; hierzu iſt er verhältnißmäßig gebildet von Gott; hierzu bereiten ihn ſeine natürlichen Bewegungen vor; damit er aber vollendet werde, muß zuletzt Gott ihn in übernatürlicher Weiſe erleuchten, weil Gott immer nur als übernatürliche Urſache, welche er iſt, wirken kann. Eben ſo findet es ſich auch ſchon in allen den Entwicklungen des Geiſtes, welche auf die Vollendung des Verſtandes hindeuten und uns einen Vorſchmack der Gemeinſchaft mit Gott geben. Im Glauben z. B. iſt die offenbarte Wahrheit an ſich nicht vermögend den Verſtand zur Beiſtimmung zu bewegen; Wirkendes und Leidendes, das Wort und das Vertrauen, welches es erweckt, ſtehen hier an ſich in keinem genügenden Verhältniß zu einander; aber die im Menſchen wirkende Kraft Gottes vermag zur Beiſtimmung zu bewegen; von ihr bewegt zu werden, dazu iſt der Verſtand verhältnißmäßig gebildet und die ſo durch Gottes inwohnende Kraft vollzogene Offenbarung iſt hiernach in doppelter Weiſe als eine übernatürliche anzuſehn, theils in Beziehung auf das übernatürlich Bewirkende, durch welches allein ſie zu Stande kommen kann, theils in Beziehung auf die Form des Geiſtes, welche allein durch eine übernatürliche Urſache gegeben werden kann [1]). Alle übernatürlichen Wirkungen

1) Ib. 34. — supernaturale, sive intelligas de agente, sive de forma. Cum infers, ergo intellectus est improportionatus ad illud et per aliud proportionatur, dico, quod ex se est in potentia obedientiali ad agens et ita sufficienter proportionatur illi ad hoc, ut ab ipso moveatur. Similiter ex se est capax illius assensus causati a tali agente, etiam est naturaliter capax. Non oportet ergo ipsum per aliud proportionari illi assensui in re-

erſcheinen daher dem Duns Scotus als natürliche, ſofern ſie der Natur der vernünftigen Geſchöpfe gemäß ſind und ſie nur vollenden, als übernatürliche aber, ſofern ſie allein von Gott, dem übernatürlichen Grunde aller natürlichen Dinge, hervorgebracht werden können, weil er nicht allein Anfang, ſondern auch Vollender aller Dinge iſt [1]).

Man wird die Bedeutſamkeit dieſer Unterſcheidungen nicht verkennen. Sie bringen in der That mächtig durch das ganze Syſtem der Theologie hindurch und beſeitigen oder berichtigen jene übertriebenen Vorſtellungen vom Übernatürlichen, zu welchen die theologiſche Richtung in der Wiſſenſchaft ſchon an ſich geneigt iſt, welche aber beſonders von der Arabiſchen Philoſophie begünſtigt worden waren, jene Vorſtellungen von dem Eingießen eines neuen Verſtandes, von einer Zugabe zu unſerer Natur, von der Verleihung eines neuen Vermögens, welches wir empfangen ſollen ohne eine Empfänglichkeit dafür zu

---

cipiendo. — — Veritas ista revelata non est sufficienter inclinativa intellectus ad assentiendum sibi et ita est improportionale agens et passum sibi improportionale, sed agens supernaturale est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem causando in ipso assensum, quo proportionatur huic veritati. Ib. I dist. XVII qu. 3, 34. Vergl. die Unterſcheidung zwiſchen Gewaltſamem, Natürlichem, Freiem und Übernatürlichem ib. IV dist. XLIII qu. 4, 2 sqq.

1) Ib. IV dist. XLIII qu. 4, 3. Passum — — dicitur naturaliter moveri, quando movetur ab agente naturaliter sibi correspondente, supernaturaliter autem moveri, quando ab agente supra totum ordinem agentis naturaliter proportionato isti. Ib. 5. Si (sc. passum) formam naturaliter sui perfectivam reciperet a tali (sc. supernaturali) agente, adhuc reciperet eam supernaturaliter, non quidem propter habitudinem ad formam, quia sic naturaliter recipit, sed propter habitudinem ad agens.

haben, von einer Erhöhung unſeres Geiſtes, welche alle Schranken der Natur durchbricht. Gegen dieſe Irthümer beruft Duns Scotus ſich darauf, daß wir nichts empfangen können, wozu wir nicht von Natur die Empfänglichkeit haben, und weil wir Gott empfangen ſollen, den Unendlichen, auch ein unendliches Vermögen haben müſſen, wie denn die vernünftige Seele gewiſſermaßen als unendlich anzuſehn iſt, wenn man von ihrer Verbindung mit der Materie abſtrahirt [1]). Zwar ſpricht auch Duns Scotus von einem uns Eingegoſſenen, von einem Einfallen Gottes in unſere Seele und hält ſich ſtreng und aufrichtig an die alten Formeln, daß wir aus dem bloß Natürlichen (ex puris naturalibus) nicht ſelig werden können, daß der Glaube nicht von unſerm Willen allein abhänge; aber nicht nur daß er nicht aufhört uns einzuſchärfen, der eingegoſſene Glaube könne ohne den erworbenen Glauben nicht in's Werk gehn, ſondern auch die urſprüngliche und natürliche Empfänglichkeit unſerer Seele für alle Gaben des heiligen Geiſtes hält er unbedingt feſt und das Hereinfallen Gottes in unſere Seele bedeutet ihm nichts anderes, als daß die übernatürliche Wirkſamkeit Gottes überall vorausgeſetzt werden muß für unſern Verſtand und für unſern Willen, weil der geſchaffene Geiſt von einem höhern Gegenſtande ſeines Begehrens und ſeiner Erkenntniß zu empfangen beſtimmt iſt [2]). So genügt dieſe Lehre der Liebe zum Übernatürlichen,

1) Ib. I dist. II qu. 7, 40.

2) Ib. III dist. XXIII, 15; 18; dist. XXXIV, 3; IV dist. XLIX qu. 11, 8 sq. Man vergleiche hiermit die Lehre des Iſaak von Stella. Geſch. der Phil. VII S. 587.

ohne welche die theologiſche Richtung ſich verflachen würde, findet aber auch das Mittel dieſe Liebe für die Betrachtung der weltlichen Dinge unſchädlich zu machen. Denn von Seiten dieſer betrachtet iſt das, was wir übernatürlich nennen, nur eine Entwicklung ihres natürlichen Vermögens, übernatürlich aber wird es mit Recht genannt, weil wir in ihm eine Wirkung Gottes erkennen und eine ſo vollkommene, vollendete Form, daß wir ſie von einer natürlichen Urſache nicht ableiten können, ſondern darin den übernatürlichen Zweck des Schöpfers erblicken.

Man begreift, daß dieſe Lehrweiſe die weſentlichſten Veränderungen in dem ganzen Syſtem der Theologie hervorbringen mußte. Es wird unſere Aufgabe ſein zu unterſuchen, in wie weit Duns Scotus im Stande geweſen eine ſolche Umgeſtaltung der Anſichten über das Verhältniß der Welt und beſonders der vernünftigen Weſen zu Gott durchzuführen.

Schon bei ſeinen Unterſuchungen über die Beweiſe für das Sein Gottes zeigen ſich ſeine Abweichungen von ſeinen Vorgängern. Er ſcheint zwar im Ganzen denſelben Weg einzuſchlagen, welchen Albert und Thomas gegangen waren, aber er verfolgt ihn, wie ein Mann, welcher gewohnt iſt ſeinen eigenen Gang zu gehen. Er verwirft die Meinung, daß Gott uns an ſich bekannt ſei, ſo daß es keiner Beweiſe für das Sein desſelben bedürfen würde, und findet damit in Zuſammenhang auch den ontologiſchen Beweis des Anſelmus unzureichend [1]; nur

1) Aus demſelben Grunde, welchen Leibnitz geltend machte. Ib. I dist. II qu. 2, 32.

die Beweiſe von den Mittelurſachen, alſo von der Erfahrung aus genügen ihm, indem ihn dabei die Vorausſetzung leitet, daß eine letzte Urſache, ein letzter Zweck und ein höchſtes Weſen (eminentissimum, via eminentiae) von uns nothwendig anerkannt werden müſſe, damit wir nicht in das Unbeſtimmte geführt werden, ſondern im Gedanken des Unendlichen unſere Ruhe finden [1]). Die Art, wie Duns Scotus jene drei Momente mit einander verknüpft um die Einheit Gottes zu beweiſen, iſt ganz im Geſchmacke des Mittelalters an den verwickeltſten Wendungen. Doch ſpricht er auch ſehr einfach den Grundſatz aus, welcher ihn leitet. Ohne Nothwendigkeit iſt keine Vielheit zu ſetzen. Unſer Verſtand ſtrebt überall nach der Einheit. Wenn auch in den begründeten Dingen Vielheit iſt, ſo führt der Verſtand ſie doch nothwendig auf eine Einheit zurück, und es iſt daher dem Begriffe des Princips gemäß eins zu ſein [2]). Wie ſehr aber auch Duns Scotus auf dieſe ſeine Kunſt im Aufbau der Beweiſe vertrauen mag, ſo geſteht er doch ein, daß die philoſophiſchen Beweiſe zwar genügen die unendliche Macht, aber nicht die Allmacht Gottes zu beweiſen. Er unterſcheidet nemlich zwiſchen dieſen beiden in der Weiſe, daß jene einer Urſache zukomme, welche alles bewirke, jedoch

1) Ib. I dist. II qu. 2. Eine Überſicht über die ganze Beweisart findet ſich hier Nr. 34. Neuerdings hat Baur in ſ. chriſtlichen Lehre von der Dreieinigkeit II S. 589 ff. den Beweis des D. Sc. ausführlich auseinandergeſetzt.

2) Ib. I dist. II qu. 7, 36. Nulla pluralitas ponenda est sine necessitate. Ib. 37. De ratione principii est unitas, licet in principiatis possit esse pluralitas, quia semper reductio est pluralitatis ad unitatem.

nicht nothwendig ohne Mittelurſachen, ohne Materie, dieſe dagegen, die Allmacht, eine Urſache, welche ohne Mittelurſachen und ohne Materie alles hervorbringe. Wenn es daher zum Begriffe Gottes gehöre, daß er allmächtig ſei, ſo würde das Sein Gottes auch nicht aus philoſophiſchen Gründen bewieſen werden können, ſondern es ſei nur ein Glaubensartikel [1]). Wir erkennen hieran die fortſchreitende Neigung der Zeit das Gebiet des Glaubens auszudehnen und ſehen, wie ſie durch die Berufung auf die Ariſtoteliſche Philoſophie unterſtützt wird. Doch wirken beim Duns Scotus noch andere Beweggründe. Mit dem vollen Begriffe Gottes iſt ihm auch der Begriff der Trinität verbunden; auch ihn können wir nicht durch unſere natürlichen Beweiſe gewinnen; denn es findet ſich zwar die Spur der Trinität in allen Geſchöpfen, aber nur den Gläubigen iſt ſie erkennbar. Das Bild Gottes iſt in uns, aber wir wiſſen es nicht, ſondern haben es nur als einen Gegenſtand unſeres Glaubens [2]). Wer ſollte nicht hierin jenen Grund des Unterſchiedes zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß wiedererkennen? Die natürlichen Wirkungen treiben uns zwar dazu an ein letztes Princip aller Dinge zu ſuchen, aber es gehört ein gläubiges Gemüth dazu um in dieſen unvollkommenen Wirkungen die Allmacht und Herlichkeit des Schöpfers zu entdecken.

Noch bedeutender werden die Abweichungen des Duns Scotus von ſeinen Vorgängern in der Lehre von dem,

---

1) lb. I dist. II qu. 2, 27; dist. XLII, 2 sq.
2) lb. I dist. I qu. 1, 4; dist. III qu. 9, 9.

Begriff des Seienden Gott in derſelben Bedeutung beigelegt werde, in welcher er den Geſchöpfen zukomme; denn das Seiende bezeichne weder das Geſchaffene, noch das Ungeſchaffene, ſondern beides [1]). Könnten wir Gott nicht im wahren Sinne ein Seiendes nennen, ſo würde man mit Recht fragen müſſen, wo die Wahrheit bleibe; ob ſie aufhörte zu dem Seienden zu gehören [2]). Seinen Beweiſen liegt der Gedanke zum Grunde, daß wenn Gott nicht das Seiende wäre in demſelben Sinne, in welchem die Geſchöpfe, ſo müßten wir behaupten, entweder Gott oder die Geſchöpfe wären nicht im eigentlichen Sinne. Dabei aber beſtreitet Duns Scotus die Meinung, daß der Begriff des Seienden die höchſte Gattung bezeichne, welche durch ihre Unterſchiede beſtimmt verſchiedene Arten des Seienden gebe. Denn der Begriff Gottes falle nicht unter die Kategorien, alſo auch nicht unter die Kategorie der Subſtanz, welche in verſchiedene Arten getheilt werden könne; er habe keine Accidenzen und werde durch keinen Unterſchied contrahirt. Wollte man das Seiende als Gattung ſetzen, welche in das Endliche und das Unendliche eingetheilt werden könnte, ſo würde man in den Widerſpruch verfallen, daß man das Unendliche als etwas durch das Endliche Begrenztes ſetzte. Gott iſt vielmehr das ſchlechthin Einfache (simpliciter simplex), welches nicht aus Gattung und Art zuſammengeſetzt ſein kann [3]).

---

1) Ib. 6 sqq.; noch weitläuftiger ib. 1 dist. VIII qu. 3, beſonders nr. 11. Conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati.

2) Ib. 1 dist. VIII qu. 3, 13.

3) Ib. 1 dist. VIII qu. 3, 16 sqq. Nihil dicitur de deo for-

Hierauf beruht aber auch dem Duns Scotus der wahre Sinn der göttlichen Tranſcendenz. Es iſt die ſchlechthinnige Einfachheit Gottes, die Unanwendbarkeit der Gattung und des Unterſchiedes auf ſeinen Begriff, was jede reale Definition Gottes verbietet und ihn unbegreiflich macht [1]). Gelegentlich fügt er noch ein anderes Merkmal hinzu, durch welches der Begriff Gottes von andern Begriffen ſich unterſcheide, daß es nemlich kein ihm entſprechendes Bild der Einbildungskraft gebe [2]).

Unſtreitig iſt dieſer Punkt für die ganze Theologie von der größten Wichtigkeit. Man wird ihn bei allen Unterſuchungen des Duns Scotus nicht aus den Augen laſſen dürfen. Das Überſchwengliche im Begriffe Gottes kommt bei allen einzelnen Punkten in Anregung, bei der Vielheit, dem Werden und dem Zufälligen, welche er in Beziehung auf Gott zu denken ſich gedrungen fühlt; aber nicht minder die Beſchränkung, welche er dem Gedanken des Tranſcendentalen giebt. Aus ſeiner Lehre, daß Gott im wahren Sinne des Wortes ein Seiendes ſei, zieht er die wichtige Folgerung, daß auch der Satz des Widerſpruches auf ihn angewendet werden dürfe. Er gelte nicht allein vom Sinnlichen, ſondern auch vom Überſinnlichen. Wenn auch Gott unter keine Kategorie fällt, ſo behauptet er doch

---

maliter, quod est limitatum, quicquid autem est alicujus generis, quomodocunque sit illius generis, est necessario limitatum. Cf. ib. I dist. III qu. 3, 27; IV dist. I qu. 2, 3, wo das simpliciter simplex vom simplex unterſchieden wird.

1) Ib. IV dist. 2 qu. 2, 3.

2) Ib. I dist. VIII qu. 3, 13. Iste conceptus non habet phantasmata sibi correspondentia.

für ihn ſeine Geltung, weil er für alles Seiende gilt [1]). Um ſo wichtiger erſcheint uns dieſe Folgerung, je größer die Autorität des Dionyſius Areopagita auch beim Duns Scotus iſt.

Zuerſt machen ſich dieſe Grundſätze bei der Unterſuchung über die Vielheit in Beziehung auf Gott geltend. Trotz der ſchlechthinnigen Einfachheit Gottes nemlich ſieht Duns Scotus ſich genöthigt ihm auch eine Vielheit in einem gewiſſen Sinne beizulegen. Er thut es mit einer gewiſſen Scheu, nicht ohne Bedenklichkeit [2]); aber er ſieht ſich dazu gezwungen und ermuthigt ſich in dieſem Unternehmen durch das Beiſpiel der Seele, welche ohne ihre Einheit zu verlieren vielen Theilen der Materie ihre Form giebt. Zwar ſei dies inſofern eine Unvollkommenheit, als die Seele dabei von der Materie abhängig ſei; aber man könne von dieſer Unvollkommenheit abſehn und es würde alsdann immer noch die Möglichkeit übrig bleiben eine Vielheit mit einer vollkommenen Einheit zu verbinden [3]). Hierdurch bahnt er ſich den Weg ſeine Trinitätslehre ohne Zulaſſung eines Widerſpruchs durchzuführen. Aber nicht allein dieſe Lehre, ſondern auch, was mit ihr in damaliger Zeit nothwendig verbunden iſt, die realen Unterſchiede unter den Eigenſchaften Gottes [4]), indem die Trinität nach dem Auguſtinus auf Gedächtniß, Verſtand und

---

1) Ib. prol. qu. 1, 29; IV dist. XLIII qu. 1, 10. Auch für die Trinitätslehre wird er geltend gemacht. Ib. I dist. II qu. 4, 2.

2) Ib. dist. II qu. 7, 41. Et dico sine assertione et praejudicio sententiae melioris etc.

3) Ib. 40.

4) Ib. I dist. VIII qu. 4, 17.

Willen Gottes zurückgeführt wird [1]), und nicht minder die Vielheit der Geſchöpfe, denen eine Vielheit in den Ideen Gottes entſprechen muß [2]), alles dies zwingt den Duns Scotus eine Vielheit in Gott zuzugeben. Es hängen aber dieſe Punkte genau zuſammen. Duns Scotus unterſcheidet hierbei, um die Schwierigkeit, welche es macht, in Gott eine Vielheit zu ſetzen, recht deutlich zu bezeichnen, einen kleinern und einen größern Unterſchied in Gott, den kleinern im Grunde ſeines Weſens, welcher uns verborgen iſt, und den größern in der Entfaltung ſeiner Eigenſchaften, der Perſonen in ihm, wie ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit, von welchem wir ausgehn müſſen, um jenen zu erkennen [3]). Er hält ſich auch hierin an den Grundſatz, daß wir die Urſachen nur aus den Wirkungen, Gott nur aus den Geſchöpfen erkennen, indem er mit Recht darauf dringt, daß ſchon im Grunde der Unterſchied ſein müſſe, welcher im Begründeten ſich finde, und daß er alſo auch nicht bloß im Verſtande ſein könne [4]). Auf dieſem Wege dringt er nun zunächſt darauf, daß wir eine doppelte Schöpfung und einen doppelten Grund für dieſe Schöpfung in Gott anzuerkennen haben, indem die Natur auf den Verſtand, die Vernunft auf den Willen Gottes verweiſe, fordert aber alsdann auch, daß wir im Begriffe Gottes ſein Sein für ſich un-

1) Ib. 1 dist. II qu. 7, 2.

2) Ib. 43.

3) L. l. Dico, quod tam in rebus, quam in intellectu differentia major manifesta est et ex illa frequenter concluditur differentia minor, quae est immanifesta, sicut ex differentia creaturarum concluditur differentia idearum in intellectu divino.

4) Ib. 41.

terſcheiden von ſeinem Sein in Beziehung auf anderes, d. h. von ſeinem Sein, ſofern er Grund der Geſchöpfe iſt. In dieſem Sein Gottes für ſich findet er alsdann auch die Einheit der beiden Punkte, welche er in der Beziehung Gottes auf die Geſchöpfe unterſchieden hatte; denn das Sich-Wollen und das Sich-Erkennen Gottes ſind eins mit ſeiner Natur [1]). Man wird bemerken können, daß in dieſer Lehre das urſprüngliche Verſtändniß der Trinitätslehre auf einem neuen Wege wieder durchbricht.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt, von welcher dieſe Lehrweiſe ausgeht, iſt aber auch eine zeitliche, dem Werden unterworfen und zufällig. Von dieſer Seite ausgehend bildet ſich nun die Lehre des Duns Scotus in einem noch entſchiedenern Gegenſatz gegen ſeine Vorgänger aus. Die Zufälligkeit der weltlichen Dinge iſt ihm eine nicht zu bezweifelnde Vorausſetzung, in welcher ihn die Lehre des Ariſtoteles beſtätigt. Sie könnten anders ſein, als ſie ſind. Wer das leugnen wollte, den könnte man nur wie einen Menſchen behandeln, der die Grundſätze der Wiſſenſchaft beſtritte. Man müßte ihn martern, damit er eingeſtände, es wäre möglich, daß er nicht gemartert würde [2]). Dadurch ſoll jedoch die bedingte Nothwendigkeit der weltlichen Dinge nicht geleugnet werden;

---

1) Ib. 18; 21; 45. Non est autem formaliter eadem entitas ad se et non ad se. Cf. ib. I dist. II qu. 2, 22.

2) Ib. I dist. XXXIX, 13. Qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant, quod possibile est eos non torqueri. Mit Berufung auf eine Stelle des Avicenna.

denn ſie haben ihre Urſachen in Gott und können unter Vorausſetzung dieſer Urſachen nicht anders ſein, als ſie ſind; aber an ſich können ſie anders ſein [1]). Aus der Zufälligkeit der weltlichen Dinge folgt nun auch, daß ſie einer zufälligen Urſache ihren Urſprung verdanken, weil aus Nothwendigem nur Nothwendiges hervorgeht, Zufälliges dagegen nur auf eine zufällige Weiſe bewirkt werden kann [2]). Deswegen muß in Gott eine zufällig wirkende Urſache angenommen werden, weil von der erſten Urſache alles abhängt, und wenn ſie nothwendig verurſachte, alles nothwendig ſein würde. Die zufällig wirkende Urſache in Gott iſt aber nicht ſein Verſtand, denn der Verſtand wirkt nothwendig, weil er eine natürliche und keine frei wirkende Kraft iſt [3]). Nur der Wille wirkt nicht mit Nothwendigkeit, ſondern frei, und wir müſſen daher annehmen, daß Gott durch ſeinen Willen die zufälligen Dinge hervorgebracht hat [4]).

1) Die contingentia ſind nothwendig necessitate consequentiae, d. h. unter Vorausſetzung des göttlichen Willens. Ib. 35.

2) Ib. II dist. 1 qu. 2, 5. Contingentia non sequuntur ex necessariis. Auf eine merkwürdige Weiſe ſtimmt hiermit Leſſing überein. Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott. Ausg. v. Lachmann XI S. 111.

3) Ib. I dist. I qu. 2, 9. Intellectus — — potentia naturalis et non libera. Ib. qu. 4, 1; dist. II qu. 7, 33. Intellectus mere naturaliter, necessitate naturae operatur. Dies wird daraus bewieſen, daß er das Vermögen hat Entgegengeſetztes zu erkennen und zu dem einen oder dem andern der Gegenſätze ſich nicht beſtimmen kann ohne natürliche Urſache oder ohne Willen. Ib. IV dist. XLIX qu. 10, 2. Nur der praktiſche Verſtand kann der Natur entgegengeſetzt werden. Ib. II dist. XXV, 23.

4) Quaest. quodl. XVI fol. 40 col. 3. Aliquid causatur contingenter, ergo prima causa contingenter causat, ergo volun-

Von dieſer Lehre aus widerſpricht nun Duns Scotus dem Satze der Philoſophen, daß ein Princip nicht ohne ſeine Folgen ſein könne [1]), und mithin der Lehre von der Ewigkeit der Welt. Es liegt in der Zufälligkeit der Welt, daß ſie angefangen hat zu ſein. Der Wille Gottes muß beſchließen, daß ſie ſei, damit ſie ſei. Der Wille Gottes iſt allerdings ewig; aber darauf folgt nicht, daß die Wirkung desſelben ewig ſei. Duns Scotus unterſcheidet auch hierbei wieder das, was Gott zukommt an ſich, und was ihm zukommt in Beziehung auf die Geſchöpfe. Jenes iſt der Wille Gottes, welcher ſeiner Trinität angehört; wir haben ihm einen ſolchen beizulegen, weil er ſonſt nicht ſelig ſein würde, denn die Seligkeit beſteht in einer That des Willens [2]). Dieſe ſeine Beziehung auf ſein Weſen iſt ihm weſentlich oder noth-

---

tas causat. Probatio primae consequentiae: quaelibet causa secunda causat, inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et quaelibet necessario causat; ergo si aliqua secunda causa contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat secunda causa nisi in virtute primae causae, inquantum movetur ab ipsa. Probatio secundae consequentiae: nullum est principium operandi contingenter, nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae et ita non contingenter; ergo etc. In sent. I dist. VIII qu. 5, 19 sqq. Merkwürdig iſt hierbei der Gedanke, daß wenn Gott nothwendig wirkt, er alles ohne Verſchiedenheit hervorbringen würde, denn es würde alsdann aus der vollkommenen Urſache alles vollkommen werden. Dies begründet die Nothwendigkeit, daß die zufälligen geſchaffenen Urſachen erſt durch das Werden ihre Vollkommenheit erreichen ſollen (ib. 20). Ib. dist. XXXIX, 13.

1) Ib. II dist. I qu. 4, 5.

2) Ib. I dist. X qu. 1, 2.

wendig, dagegen die Beziehung ſeines Willens auf alles andere außer ihm iſt nicht nothwendig, ſondern nur zufällig, ſo daß Gott auch das Entgegengeſetzte wollen könnte [1]). Daher widerſetzt ſich auch Duns Scotus auf das Nachdrücklichſte der Anſicht, daß Gottes Wille durch ſeinen Verſtand, durch die Erkenntniß des Guten zum Schaffen beſtimmt werde. Nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, ſondern alles iſt gut, weil es Gott gemacht hat; das Gute iſt nur das, was dem Willen Gottes entſpricht. Für die einzelnen, zufälligen Dinge können wir keinen andern Grund angeben, als den Willen Gottes, und einen weitern Grund zu ſuchen, würde uns nur in das Unendliche führen und würde nur heißen einen Grund ſuchen, wo kein Grund zu ſuchen iſt [2]). Demungeachtet aber leugnet Duns Scotus nicht, daß auch der Wille Gottes in Beziehung auf die Geſchöpfe, ſein ſchöpferiſcher Wille, welcher nach außen geht und mit der Handlung verglichen werden kann [3]), als ewig angeſehn

1) Ib. I dist. XXXIX, 22. Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi. Ib. II dist. XXXVII qu. 2, 13. Quodlibet enim aliud a se deus contingenter vult et contingenter conservat.

2) Ib. II dist. I qu. 2, 9. Voluntas dei, quae vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cujus non est aliqua alia causa quaerenda. Sicut enim non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens, ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere hujus propositionis, licet contingentis immediate causam est quaerere causam sive rationem, cujus non est ratio quaerenda.

3) Ib. III dist. VII qu. 2, 4 sqq.

werden müſſe. Denn in Gott kann ſich nichts verändern. Von Ewigkeit wollte er, daß alles geſchehe, und will dasſelbe noch jetzt. Gott iſt beſtändig frei; ſein Wille iſt nie vergangen. Weil nun aber das von Gott Gewollte erſt ſpäter, erſt in der Zeit wird, darum verändert ſich der Wille Gottes nicht. Denn dies iſt überhaupt die Natur des Willens, daß er von ſeinen Erfolgen nicht abhängig iſt. Der Wille, welcher etwas für eine ſpätere Zeit will, verändert ſich nicht, wenn es in dieſer ſpätern Zeit erſt eintritt. Das Neue iſt in dem Hervorgebrachten, aber nicht in dem Hervorbringenden [1]). So denkt ſich Duns Scotus den ſchöpferiſchen wie den regirenden Willen Gottes als einen Act, welcher erſt in der Zeit ſeine Erfolge haben ſoll, zum Theil ſogar erſt in der zukünftigen Zeit, obgleich er in ſich ſelbſt vollendet iſt.

Man wird nicht verkennen, daß dieſe Lehre, indem ſie für alles Mannigfaltige und alles Werden in der Welt etwas Entſprechendes in Gott ſetzt, nur in einer einheitlichen und ewigen Form, darauf hinarbeitet dem Begriffe Gottes ſeine ganze Fülle, ſein volles Leben zu gewinnen. Aber ſie trägt auch die Spuren eines Streites an ſich, in welchem ſie ſich entwickelt hat. Sehr nahe kommt ſie

1) Ib. I dist. XL, 3; dist. XLV, 2; II dist. I qu. 2, 5; 7. Agens autem liberum potest eadem volitione antiqua effectum novum producere pro tunc, pro quando vult effectum novum esse; non enim est necesse, si sempiternaliter vult et non potest de novo velle, igitur vult pro sempiterno; sicut non est necessarium in me, quod, si nunc volo aliquid, quod pro nunc velim illud, sed possum velle illud esse pro cras et eadem volitione stante, sine omni mutatione a parte voluntatis meae possum illud novum causare cras, pro quo volo illud.

den Ergebniſſen, welche die orthodoxen Dogmatiker unter den Arabern gefunden hatten, weil ſie gegen dieſelben Gegner dieſelbe Lehre, die Lehre von dem allmächtigen Willen Gottes über ſeine Schöpfung, zu vertheidigen ſuchte. Daher ſoll der Wille Gottes nicht von ſeinem Verſtande abhängig ſein, ſondern umgekehrt der Verſtand Gottes das nothwendig erkennen, was ſein Wille frei beſchloſſen hat [1]). Noch weiter ſcheint es zu führen, wenn Duns Scotus auch die Lehre des Thomas verwirft, daß Gott die Geſchöpfe in ſeinem Weſen erkenne, ſofern es andern Dingen mittheilbar iſt [2]). Denn hierdurch wird der ſchöpferiſche Wille nicht allein vom Verſtande, ſondern auch vom Weſen Gottes abgelöſt, und es ſcheint nun nichts anderes als Grund der Schöpfung übrig zu bleiben, als die Willkür des göttlichen Rathſchluſſes. Damit ſtimmt es überein, daß von dem Willen Gottes behauptet wurde, er hätte auch die entgegengeſetzte Welt wollen können. Dieſer Satz wird dadurch noch verſtärkt, daß er nicht allein auf die natürliche Schöpfung, ſondern auch auf die ſittliche Ordnung der Welt angewendet wird. Denn auch ein anderes Sittengeſetz hätte Gott geben können, wenn er gewollt hätte; in ſeiner abſoluten Macht hätte überhaupt alles geſtanden, was keinen Widerſpruch enthält, nur jetzt, nachdem er einmal eine beſtimmte Ordnung der Welt angenommen hat, iſt ſeine Macht an dieſe gebunden; das iſt der Unterſchied zwiſchen ſeiner geord-

1) lb. I dist. XXXIX, 23 sq. Man vergl. auch die Lehre des Avicebron S. 102.

2) lb. I dist. XXXV, 7 sq.

neten und ſeiner abſoluten Macht [1]). Wenn man dieſe Sätze mit den Sätzen der Motakhallim und den Folgerungen, welche aus dieſen gezogen wurden, zuſammenſtellt, wird man das Gefährliche derſelben nicht verkennen.

Aber zu dem Äußerſten, zu welchem die Araber getrieben wurden, läßt Duns Scotus ſich nicht fortreißen. Wenn einige ſeiner Sätze den ſchöpferiſchen Willen Gottes von ſeinem Weſen und ſeinem Verſtande loszulöſen ſcheinen, ſo lenkt er doch bald wieder ein, und ſein ſittliches, wie ſein wiſſenſchaftliches Intereſſe zwingen ihn alle dieſe Punkte im Begriffe Gottes zu einer Einheit zuſammenzufaſſen. Wenn ihm auch vieles im Sittengeſetze als eine Willkür Gottes erſcheint, ſo doch nicht alles; vielmehr liegt es in der Natur des Sittengeſetzes, daß wir das Gute, daß wir Gott lieben ſollen. Der Wille des Schöpfers kann die Geſchöpfe nur auf ſich beziehen. Es giebt daher auch ein Geſetz der Natur, welches Gott in ſeinem abſoluten Willen nicht brechen, von welchem er nicht entbinden kann [2]). Gott iſt der Zweck, welcher durch ſich zu ſich zurückführt [3]). So hängt der Wille Gottes mit ſeinem Weſen zuſammen. Mit ſeinem Weſen hängt aber auch ſein Verſtand zuſammen, und ohne Verſtand kann Gott nicht wollen. Wenn er eine Welt um ſie zu

1) Ib. I dist. XLIV, 2 sq. Ideo sicut potest aliter, ita potest aliam legem statuere rectam, quae si statueretur a deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a dei voluntate acceptatur.

2) Ib. III dist. XXXVII, 5 sq. Doch ſoll dies Geſetz nur negative Bedeutung haben. Ib. 10.

3) Ib. IV praef. 1. Creaturae suae per se ipsum in se ipsum finaliter reductivum.

ſchaffen wählen ſoll, ſo muß er zuvor einen verſtändigen Plan derſelben entwerfen, und ſeine Gedanken ſind die Muſterbilder, von welchen die Anordnung der Welt abhängt [1]). Um dabei die Freiheit des göttlichen Willens zu bewahren ſcheint es dem Duns Scotus nur nothwendig den erſten und den zweiten Verſtand Gottes zu unterſcheiden; jener beſteht in der Erkenntniß ſeines Weſens und iſt ewig und nothwendig wie dieſes; in ihm liegen die nothwendigen Principien des Seins und an ihn iſt alles, auch der Wille Gottes gebunden; der zweite Verſtand Gottes dagegen beſteht in der Erkenntniß des Zufälligen, alſo der Welt, und dieſer hängt von dem Willen Gottes ab, denn das Zufällige erkennt er nur deswegen nothwendig, weil er es gewollt hat [2]). Wir ſehen, daß nach dieſer Vorſtellungsweiſe der erſte Verſtand Gottes doch auch in den zweiten und mithin in den Willen Gottes eingreift, denn er ſoll die nothwendigen Principien aller Dinge enthalten und wird daher auch auf den Plan der möglichen Welt einwirken, welchen der Wille Gottes ergreift und verwirklicht. Daher ſtammt es, daß dieſer Plan, welchen der abſolute Wille Gottes ergreift und welcher ſeinem geordneten Willen zum Grunde liegt, doch keineswegs ohne allgemeines Geſetz iſt. Hierin unterſcheidet ſich nun die Lehre des Duns Scotus weſentlich von der orthodoxen Dogmatik der Araber. Der geordnete Wille Gottes hat ſein Geſetz gegeben und zwar auch Ausnahmen von ihm ſich vorbehalten, aber auch

1) Ib. I dist. XII qu. 1, 12; XXXV, 12; cf. ib. dist. XXXVI, 8.
2) Ib. I dist. XXXIX, 14; 23.

dieſe müſſen in die Ordnung der allgemeinen Grundſätze paſſen. Deswegen iſt die Reihe der weltlichen Entwicklungen nicht eine beſtändig abbrechende und jeden Augenblick von Friſchem anhebende, ſondern ſo wie ſie im Willen Gottes geſetzt iſt, ſo hat ſie eine unwandelbare Ordnung, weil das Zeitliche nicht auf das Abſolute zurückwirken kann [1]). Daher hält Duns Scotus auch die Einheit der Welt feſt und nicht minder die Wahrheit der Verhältniſſe, ohne welche die Einheit der Welt nicht ſein und keine Wiſſenſchaft Wahrheit haben würde. Denn nicht allein die Mathematik und die Phyſik haben es mit Verhältniſſen zu thun, ſondern eine jede Wiſſenſchaft beruht auf der Erkenntniß der Verhältniſſe, welche zwiſchen Subſtanzen und Accidenzen beſtehen [2]). So ſucht Duns Scotus den Willen Gottes, welcher die Welt geſchaffen und beſtändig in ſeiner Macht hat, doch der Willkür zu entziehen. Gott verfolgt ſeine Zwecke unausgeſetzt, Zwecke, welche in ſeinem Weſen liegen; nur die Mittel ſind in ſeiner Wahl; aber auch ſie haben eine ſittliche, wie eine natürliche Ordnung.

Doch wollen wir nicht leugnen, daß aus jener Unterſcheidung zwiſchen dem abſoluten und dem geordneten Willen Gottes, wie aus der Annahme, daß die Mittel

---

1) lb. I dist. XXX qu. 2, 9 sq.

2) lb. II dist. I qu. 4, 11. Et quia posset proterviri de relationibus, — — contra hoc arguitur primo, quia hoc destruit unitatem universi, secundo quia destruit omnem compositionem in universo, substantialem et accidentalem, tertio quia destruit omnem causalitatem causarum secundarum, quarto quia realitatem scientiarum mathematicarum destruit. Es folgen die Beweiſe.

zum Zwecke Gottes doch in verſchiedener, ja entgegengeſetzter Weiſe gewählt werden könnten, mancherlei Bedenkliches in die Lehre des Duns Scotus kommt. Einige Züge, welche dasſelbe bezeichnen können, dürfen von uns nicht übergangen werden.

Am meiſten machen ſie ſich in ſeinen Lehren über die Natur bemerklich, weil dieſe Seite der Wiſſenſchaft weniger fleißig von ihm durchgearbeitet wurde. Zwar läßt auch er die Unterſuchungen über das aſtronomiſche Syſtem, wie es die Arabiſchen Ariſtoteliker ausgebildet hatten, nicht ganz bei Seite liegen; aber er iſt weit davon entfernt den himmliſchen Körpern eine ſo hohe Würde beizulegen, wie ſeine Vorgänger es gethan hatten. Die Annahme einer höhern, unvergänglichen Materie verwirft er als der Theologie zuwider; der Himmel iſt aus derſelben vergänglichen Materie, aus welcher die ganze Welt gebildet worden [1]). Die Frage, ob die Geſtirne belebt ſeien, hält er für zweifelhaft, und wenn ſie entſchieden werden ſollte, ſo würde die Entſcheidung nur auf einem Glaubensartikel beruhn [2]). Seine Anſicht von der Naturwiſſenſchaft ſpiegelt ſich aber überhaupt in dem allgemeinen Grundſatze ab, auf welchen er alle Erfahrungen über die Natur zurückführt. Er ſpricht ihn nicht ungeſchickt in dem Satze aus, daß alles, was in vielen Fällen von einer nicht freien Urſache hervorgebracht werde, eine natürliche Wirkung dieſer Urſache ſei. Er macht denſelben mit Recht als einen Grundſatz geltend, welcher zum Aufbau aller

1) lb. II dist. XIV qu. 1, 4. Gegen den Ariſtoteles.
2) lb. 5.

Erfahrungswiſſenſchaft über die Natur nothwendig ſei und deswegen als Erkenntniß des Verſtandes vor aller Erfahrungswiſſenſchaft vorausgehe, weil alle Erfahrung nur auf einer unvollkommenen Induction beruhe [1]). Man ſieht aber auch, daß dieſer Grundſatz für die Beſchränkungen der Natur durch freie und übernatürliche Wirkſamkeit Raum gelaſſen hat. Nur nach Naturgeſetzen ergeben ſich die Erſcheinungen immer in derſelben Weiſe; wenn aber freie oder übernatürliche Urſachen ſich einmiſchen, können ſie auch anders geſchehn. Bei dieſer Überzeugung können die Mittelurſachen der Natur nur eine untergeordnete Bedeutung haben; ſie ſcheinen dem Duns Scotus auch entbehrlich. Daher findet er es möglich, daß in der Natur eine Wirkung auch ohne räumliche Vermittlung, eine Wirkung in die Ferne, vorkomme [2]), und der Wunderbegriff erfährt von ihm keine der Beſchränkungen, welche Albert und Thomas für nöthig gehalten hatten. Um die Möglichkeit der Tranſubſtantiation zu behaupten nimmt er an, ein Ding könne gänzlich vergehn und ein anderes an ſeiner Stelle geſchaffen werden [3]). Dem Satze, daß die Wirkungen einer Urſache

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 9. De cognitis per experientiam dico, quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est et quod semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima, quicquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis hujus causae.

2) Ib. II dist. IX qu. 2, 16 sq. Ausdrücklich gegen den Ariſtoteles.

3) Ib. IV dist. XI qu. 1, 4.

die Schranken des Raumes durchbrechen könnten, ſteht ein gewiß nicht weniger gefährlicher zur Seite, nach welchem es möglich wäre, daß auch der Zuſammenhang der Zeit unterbrochen würde, ohne daß deswegen die Einerleiheit der Perſon aufgehoben werden müßte [1]).

Noch auffallender muß es uns ſein, daß ähnliche Sätze auch nach der ſittlichen Seite zu auftreten, welche doch vom Duns Scotus ſorgfältiger beachtet werden mußte. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß er das natürliche Sittengeſetz zu beſchränken ſuchte, um das ſittliche Leben faſt allein von dem poſitiven Gebote Gottes abhängig zu machen [2]). Er geht darin ſo weit zu behaupten, daß auch die Liebe des Nächſten mit der Liebe Gottes nicht nothwendig verbunden ſei; denn aus der Liebe des unendlichen Guts folge nicht nothwendig die Liebe des Endlichen; nur der Wille Gottes in ſeinem Gebote ausgeſprochen habe beide unzertrennlich mit einander verbunden. Wenn auch die Liebe Gottes in ſich ſchlöſſe, daß wir auch die lieben ſollten, von welchen er geliebt ſein will, ſo wüßten wir doch nicht, von welchen Menſchen er geliebt ſein wollte, und nur für unſern gegenwärtigen beſchränkten Zuſtand müßten wir im Allgemeinen freilich vorausſetzen, daß ihm alle Menſchen angenehm wären [3]). Er weiſt uns damit auf den ewigen Rathſchluß Gottes über die Verdammten hin, welchen er zwar als etwas Unbegreifliches anſieht, aber um ſo feſter

1) lb. IV dist. XLIII qu. 1, 4.
2) lb. III dist. XXXVII iſt dafür der ausführlichſte Beweis.
3) lb. III dist. XXVIII, 4 sq.; dist. XXXVII, 9 sq.

behauptet [1]). Man wird hiernach ermeſſen können, in wie weitem Umfange er die Zufälligkeit der Mittel zur Seligkeit nimmt. Auch die Menſchwerdung Chriſti gehört ihnen an. Duns Scotus widerlegt die Lehre des Anſelmus über dieſen Punkt. Gott hätte auch andere Wege wählen können uns zu erlöſen; alle Werke Chriſti in der Erlöſung waren frei und nur inſofern nothwendig, als ſie von dem unveränderlichen, aber zufällig wirkenden Willen Gottes gewollt wurden [2]). Wie ſtark beweiſt ſich nun aber eben in dieſem Wirken der Wille Gottes! Gott iſt Menſch geworden, ein Satz gleichbedeutend dem Satze, das Unendliche iſt endlich geworden; begreifen können wir ihn nicht; auf keine der uns bekannten Formen der Logik läßt er ſich zurückführen [3]). Dieſe Allmacht Gottes, an welche wir glauben ſollen, hat keine Schranken; wie Gott mit einem Menſchen ſich vereinen konnte, ſo hätte er auch mit einem Steine ſich vereinigen können [4]). Unſtreitig liegt in dieſer Ausdehnung, welche dem allmächtigen Willen Gottes über alle zufällige Mittel gegeben wird, ein Hauptgrund des Zweifels, mit welchem von dieſem Theologen ſo viele Sätze der natürlichen Wiſſenſchaft betrachtet werden.

Wenn nun dieſe und ähnliche Sätze des Duns Scotus nahe daran anſtreifen das natürliche Wiſſen zum ſcheinbaren Vortheile der offenbarten Wahrheit zu beſeitigen, ſo ſind doch zwei Punkte ſeiner Lehre, welche dieſen den-

1) Ib. I dist. XLI, 11 sq.
2) Ib. III dist. XX, 7 sqq.
3) Ib. III dist. VII qu. 1, 1 sqq.
4) Ib. III dist. II qu. 1, 6; 13.

kenden Geiſt in die Bahnen der natürlichen Wiſſenſchaft zurückführen. Der eine liegt in ſeiner ethiſchen Richtung, der andere in der Metaphyſik.

Von jener Seite iſt es ihm unbeſtreitbar, daß es keine Willkür Gottes ſei den Willen der ſittlichen Geſchöpfe auf ſich zu richten. Vielmehr einen andern Zweck als ſich konnte er nicht ſetzen. Nur die Mittel, welche uns zu ihm führen ſollten, hingen von ſeiner Willkür ab. Daher unterſcheidet Duns Scotus ein doppeltes Begehren in unſerm Willen, ein natürliches und ein freies, vom Überlegen ausgehendes. Jenes ſtrebt nach unſerer Vollkommenheit, nach Gott, und kann keinem Geſchöpfe fehlen, ſelbſt den Verdammten nicht; dieſes dagegen kommt nicht allen Menſchen zu und kann daher auch nicht nothwendig ſein. Aber das natürliche Begehren iſt als die allgemeine Grundlage des freien Begehrens anzuſehn und muß deswegen auch mit dem freien Begehren in Übereinſtimmung ſtehn. Wenn wir daher durch dieſes uns ſelbſt zum Handeln beſtimmend [1]) Gott zugeführt werden ſollen, ſo muß auch das natürliche Begehren zu Gott führen, ſonſt würden zwei entgegengeſetzte Wirkſamkeiten zugleich in uns ſein können [2]). Hier wird nun nicht allein der Zweck als etwas Nothwendiges geſetzt, ſondern

1) Ib. IV dist. XLIII qu. 4, 2. Voluntarium vel liberum, quod se ipsum determinat ad agendum.

2) Ib. IV dist. XLIX qu. 10, 2. Duplex est appetitus in voluntate, scilicet naturalis et liber. — — Sicut enim quaelibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem. Ib. 4; 12; 15.

es wird für denſelben auch ein paſſendes Mittel verlangt, das natürliche Begehren. Und noch weiter wird dieſe Forderung ausgedehnt. Gott muß uns auf unſerm Wege auch helfen, durch welche Mittel es auch ſei; wenn wir erkrankt ſind, ſo muß er uns heilen, anfangs nur halb, zuletzt gänzlich [1]). Wir haben hierin unſtreitig einen Weg zu erkennen, der zwar im Beſondern Abweichungen geſtatten mag, aber im Allgemeinen ſeine nothwendigen Beſtimmungen hat.

Nicht anders iſt es mit den metaphyſiſchen Begriffen, deren unbedingte Gültigkeit Duns Scotus nicht in Zweifel ſtellen konnte, da ſein ganzes philoſophiſches Verfahren auf deren Vorausſetzung beruht. Sie als nothwendige und unverbrüchliche Geſetze anzuerkennen, dazu hatte er ſich den Weg offen gehalten, indem er die Erkenntniß des Weſens Gottes als etwas von ſeiner Willkür Unabhängiges ſetzte. In dieſer Erkenntniß liegen, wie wir ſahen, die Grundſätze alles Seins, denn Gott ſelbſt iſt ſeinem Weſen nach ein Seiendes und ſein Gedanke fällt daher auch unter denſelben Grundſatz, welchem alles Denken unterworfen iſt, unter den Grundſatz des Widerſpruchs. So wie nun das Weſen Gottes und der Verſtand desſelben auch ſeiner ſchöpferiſchen Macht zu Grunde liegen, ſo kann ſie auch ihren Geſchöpfen die allgemeinen Grundſätze des Seins nur eindrücken und ſie in den Verſtand der verſtändigen Geſchöpfe legen. Daher kann auch Duns Scotus die natürliche Erkenntniß dieſer Grundſätze nicht leugnen, und es kommt nur darauf an, w—

1) lb. IV praef. 1.

weit er ſie ausdehnt und welche Grenze er zwiſchen [illegible] und den Wahrheiten ſetzt, welche nur auf der Willkür des geordneten göttlichen Willens beruhn.

Bei der Unterſuchung hierüber bemerkt man ſehr bald, daß ſeine Hauptrichtung auf den ſittlichen Zweck, welchen er verfolgt, auch mit ſeinen metaphyſiſchen Grundſätzen in engſter Verbindung ſteht. Von den Hoffnungen, welche ihn beleben, ausgehend treten ſeine allgemeinen Anſichten über die Natur der weltlichen Dinge in den ſtärkſten Gegenſatz gegen die Lehren ſeiner Vorgänger. Wir ſind zur höchſten Seligkeit beſtimmt; das Höchſte ſollen wir begehren. Aber Unmögliches kann man nicht in wirkſamer Weiſe wollen; ohne die Hoffnung den Zweck zu erreichen iſt der Wille unwirkſam. Deswegen müſſen wir auch ein Vermögen haben, welches zu unſerm Zwecke hinreicht, und weil wir das Unendliche begehren ſollen, ein unendliches Vermögen; denn zwiſchen Endlichem und Unendlichem iſt kein Verhältniß, kein Maß. Die menſchliche Seele iſt derſelben Seligkeit fähig wie ein jeder Engel [1]). Nach der ethiſchen Richtung des Duns Scotus erſtreckt ſich dies unendliche Vermögen der vernünftigen Geſchöpfe zunächſt auf den Willen; aber auf ihn nicht allein, ſondern auch auf den Verſtand. Denn wir dürfen die Vermögen der Seele nicht trennen, weil ſie im Weſen der Seele eins ſind. Sie ſind keinesweges als Theile der Seele anzuſehn; ſonſt würde der Menſch nicht eins und ſeine Seele nicht einfache Form ſein [2]). Auf

1) Ib. II dist. I qu. 5, 1; dist. VI qu. 1, 1; 3; IV dist. I qu. 1, 11; dist. XLIX qu. 2, 19 sq.; 22 sq; 27.

2) Ib. II dist. XVI, 5; 11.

den Satz ſich ſtützend, daß überall in der Natur das Beſſere, wo möglich, auch wirklich ſei, daß aber von einem Principe mehrere Wirkungen ausgehen können, wie die Wirkungen Gottes zeigen, nimmt Duns Scotus dieſe Vollkommenheit auch für die vernünftige Seele in Anſpruch, welche das Bild der Dreieinigkeit in ſich trage, welche um ſo vollkommener, je näher ſie ihrem Zweck ſtehe, auch durch ihr eigenes ganzes Weſen den Zweck ergreifen müſſe. Nur in Beziehung auf die verſchiedenen Wirkungen der Seele giebt er daher zu, daß man von verſchiedenen Vermögen derſelben ſprechen könne; in ihrem Weſen dagegen iſt ſie eins, ſo jedoch, daß gewiſſe wahre Unterſchiede in formeller Weiſe von einander unterſchieden werden müſſen, welche der Seele zukommen, wie man in der Metaphyſik das Seiende als den gemeinſamen Grund des Einen, des Wahren, des Guten und anderer Beſtimmungen betrachte [1]).

Im Beſondern aber wird dieſe Lehre von dem Verhältniſſe des Verſtandes zum Willen in Beziehung auf den höchſten Zweck geltend gemacht. Wenn in der Seligkeit die höchſte Beruhigung der ganzen Seele gewonnen werden ſoll, ſo genügt zu ihr der Wille nicht allein; die

1) Lb. 15 sq. Essentia animae indistincta re et ratione est principium plurium actionum sine diversitate reali potentiarum. — — Sicut sustinetur de deo, quod omnino idem re et ratione reali est principium plurium realiter distinctorum. Dies wird jedoch nr. 17, um bequemer die entgegenſtehenden Autoritäten damit vereinigen zu können, zwar nicht aufgehoben, aber doch im Ausdruck modificirt: Sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni, aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quanquam formaliter sint distinctae.

Beruhigung muß alle Vermögen der Seele treffen [1]. Wenn auch die Ruhe der Seligkeit wesentlich im Genuß, welcher dem vollendeten Willen folgt, gesucht werden muß, so haben wir doch das Schauen des Verstandes wenigstens als unerläßliche Bedingung des seligen Willens anzusehn [2]. Und hieraus ergiebt sich, daß unser Verstand ein Vermögen Gott zu erkennen haben müsse; sonst könnte er nicht selig werden. Er ist seinem Objecte und Zwecke verhältnißmäßig und dies Verhältniß zwischen dem Verstande der endlichen Geschöpfe und des unendlichen Schöpfers darf nicht in quantitativer Weise gedacht werden [3]. Daher setzt sich Duns Scotus der Lehre des Thomas entgegen, daß unser Verstand nichts zu erkennen vermöge, was höher wäre als sein eigenes Sein. Nach dieser Lehre würde auch der niedere Engel den höhern nicht zu erkennen vermögen [4], und man sieht, wie alle Sätze der mystischen Hierarchie damit zusammenhängen. Wie sehr auch Duns Scotus die Autorität des Dionysius Areopagita achtet, so ist er doch diesen Sätzen durchaus nicht geneigt. Das Sein des Geschöpfs wird immer niedriger sein als das Sein des Schöpfers, auch wenn ihm die himmlischen Gaben mitgetheilt werden, und es würde also aus jener Lehre fließen, daß wir den Schöpfer unter keiner Bedingung zu erkennen vermöchten. Nur eine Verhältnißmäßigkeit, die aber eine sehr große Verschiedenheit des Seins zuläßt, muß zwischen dem Er-

1) Ib. IV dist. XLIX qu. 3, 3; 5 sq.
2) Ib. I dist. I qu. 5, 2 sq.; IV dist. XLIX qu. 4, 8; qu. 5, 5.
3) Ib. IV dist. XLIX qu. 11, 3 sqq.
4) Ib. 4.

kennenden und dem Erkannten ſtattfinden [1]), ſonſt würde weder der Menſch Gott, noch würde Gott den Stein erkennen können. Nur muß das Erkenntnißvermögen des Menſchen umfaſſend genug ſein, um das Erkennen Gottes in ſich aufnehmen zu können; wie weit er auch vom Zwecke der Welt abſtehen mag, ſo muß doch ſein Verhältniß zu ihm unmittelbar ſein, um ihn erreichen zu können; ſein Verſtand muß fähig ſein von ihm bewegt zu werden [2]). Duns Scotus geſteht dabei zu, daß in der Erkenntniß des Erkennenden eine Verähnlichung desſelben mit dem Erkannten, alſo auch in der höchſten Erkenntniß eine Verähnlichung des Menſchen mit Gott vorausgeſetzt werden müſſe, hält aber dabei doch den Unterſchied zwiſchen Erkennendem und Erkanntem feſt, denn die Idee Gottes vom Steine werde nicht der Stein, ſo wie das Auge des Sehenden nicht das Geſehene und das Bild des Kaiſers nicht der Kaiſer werde [3]). Es iſt alſo nur die Ähnlichkeit eines Bildes, welche er von dem richtigen Gedanken verlangt.

---

1) L. l. Praeterea si hoc est verum, tum nec cum lumine gloriae vel quocunque habitu esset possibile creaturae videre deum, quia esse dei excedit modum essendi ipsius, immo totum istum intellectum et habitum et lumen, et ideo dico, quod inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem, sed quandam proportionem. Talia autem, inter quae requiritur sola proportio, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo.

2) L. l. Non enim requiritur inter objectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile; objectum enim se habet per modum moventis potentiam. — — Potentia enim capax est operationis tantum respectu hujus objecti et ideo proportionatur.

3) Ib. I dist. III qu. 3, 4.

Die Folgen dieſer Lehre greifen durch ſeine ganze Denkweiſe hindurch. Man kann ſagen, ſie mache erſt das wiſſenſchaftliche Streben von den ſchlimmſten Vorurtheilen frei, welche ihm vom Alterthum her Schranken zu ſetzen geſucht hatten. Es iſt hier keine Rede mehr von den Stufen des Daſeins, welche die Geſchöpfe einengten, wie in ihrem Sein, ſo in ihrem Erkennen, keine Rede von der Endlichkeit ihres Verſtandes, welche ihnen nicht erlaubte gewiſſe Grenzen des Forſchens zu überwinden. Auch der ſchöpferiſchen Macht Gottes werden ſolche Grenzen nicht vorgeſchrieben, als wenn er nichts Vollkommenes hervorbringen könnte, weil jede Wirkung unvollkommener ſein müßte, als ihre Urſache. Vielmehr ſetzt Duns Scotus mit Beziehung auf die Trinität, daß ein vollkommenes Princip auch in vollkommener Weiſe produciren werde [1]). Zwar fügt er hinzu, daß es mit den Geſchöpfen etwas anderes ſei, welche wegen ihrer Empfänglichkeit immer etwas Unvollkommenes, Zufälliges, Endliches ſein würden, und er verwirft deswegen auch den Satz nicht, daß die Wirkung nothwendig geringer ſei als die Urſache [2]); aber alles dies bezieht ſich nur auf jene Lehre, daß verhältnißmäßige Dinge in ihrem Sein ganz verſchiedener und entgegengeſetzter Art ſein könnten, ohne deswegen aufzuhören im Inhalte ihres Seins ſich zu entſprechen. So iſt auch der menſchliche dem göttlichen Verſtande proportionirt, obgleich jener nur empfäng-

1) Ib. I dist. II qu. 7, 3. Quicquid de ratione sua formali est principium producendi, illud in quocunque est a se, in eo est principium perfecte producendi.

2) Ib. 4; prol. qu. 2 lat. 17; dist. III qu. 7, 25.

lich, dieſer mittheilend iſt; darin beſteht die Endlichkeit des geſchaffenen Verſtandes, daß er nichts aus ſich, ohne Object, welches ſich ihm darbietet, zu erkennen vermag, und deswegen auch das Unendliche nicht faſſen könnte, wenn nicht Gott in übernatürlicher Weiſe ihn bewegte; hierin beruht auch ſeine Zufälligkeit, welche nicht allein eine Verneinung in ſich ſchließt, ſondern auch eine Art des Seins bezeichnet, ſo wie die Nothwendigkeit eine andere Art des Seins [1]). Man begreift, wie wichtig dieſer Satz für die Lehre dieſer Zeit iſt, welche den Gegenſatz zwiſchen Gott und Geſchöpf auf den Gegenſatz zwiſchen Nothwendigem und Zufälligem zurückbrachte. Auf ihm beruht es, daß Duns Scotus ſeinen unbedingten Forderungen für die Wiſſenſchaft ohne alle Beſchränkung Raum geben kann. Alles iſt erkennbar und jedes verſtändige Weſen kann alles erkennen. Der Verſtand wird durch keinen Gegenſatz beſchränkt, weil er Entgegengeſetztes zugleich erkennen kann; von Natur ſtrebt er alles einzuſehn und hat hierzu das volle Vermögen [2]). Daher läßt Duns Scotus auch von der Unendlichkeit des Zuerkennenden, von der Zufälligkeit des Einzelnen, von der Flüchtigkeit der ſinnlichen und natürlichen Dinge ſich

1) Ib. prol. qu. 2 lat., 7; I dist. XXXIX, 35. Contingentia est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alius modus.

2) Ib. 1 dist. VIII qu. 2, 2. Quaelibet intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile. Ib. III dist. XIV qu. 2, 16 sqq. Quicunque intellectus est receptivus notitiae cujuscunque objecti, quia est totius entis et per consequens ad quodcunque intelligibile habet desiderium naturale, et si quodcunque cognosceret, in hoc perficeretur naturaliter. Das hat ſich an Chriſto bewieſen.

nicht ſchrecken; er fordert, daß wir dies alles zu erkennen das Vermögen haben müſſen, in der vollkommenſten Weiſe, anſchaulich, in ſeinem Grunde, in Gott [1]).

Nur kommt der Menſch hierzu nicht ſogleich. Alle vernünftige Weſen können nur allmälig ſich entwickeln. Gott bewegt unſern Verſtand nicht zuerſt zu ſich und alsdann zu den übrigen Dingen, ſondern die Ordnung der Erkenntniß geht den umgekehrten Weg [2]). Zwar, wie ſchon bemerkt, wird zugeſtanden, daß von Anfang an ein Begriff Gottes uns beiwohne, aber nur in allgemeiner und verworrener Weiſe, ſo daß wir nur das Seiende überhaupt in ihm erkennen, welches alles Erkennbare dem Vermögen nach in ſich enthält [3]); ſo wie überhaupt die allgemeine und verworrene Erkenntniß früher iſt, als die beſtimmte Erkenntniß des Einzelnen [4]), aber eine ſolche verworrene Erkenntniß kann nicht die thätige Urſache der deutlichen und beſtimmten Erkenntniß ſein, weil durch das Unvollkommene das Vollkommene nicht hervorgebracht werden kann [5]). Auch von uns ſelbſt haben wir anfangs nur eine ſolche allgemeine und verworrene Erkenntniß; was aus uns werden ſoll, das wiſſen wir keineswegs von Urſprung an [6]).

1) Ib. prol. qu. 3, 28, wobei die Ariſtoteliſche Definition der Wiſſenſchaft corrigirt wird; I dist. III qu. 4, 13; II dist. III qu. 6, 17; IV dist. XLV qu. 3, 17.

2) Ib. III dist. III qu. 3, 5. Essentia divina non movet intellectum nostrum primo ad se, secundo ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda.

3) L. l.; ib. IV dist. XLIX qu. 12, 8.

4) Ib. I dist. III qu. 2, 22; 25; 28.

5) Ib. I dist. III qu. 7, 13.

6) Ib. prol. qu. 1, 11.

Hiermit erklärt ſich Duns Scotus auch gegen die Anſicht, daß die Seele als immer ſich gegenwärtig auch immer ſich zu erkennen vermöge, und bekämpft die Platoniſche Anſicht, auf welche die Lehre der Myſtiker des 12. Jahrh. ſich gegründet hatte, daß wir unmittelbar unſer Weſen ſchauen würden, wenn unſer Auge nicht von der Sünde getrübt wäre, ohne durch die Autorität des Auguſtinus ſich ſchrecken zu laſſen. Nicht in der Sünde allein liegt es, daß wir allmälig uns entwickeln müſſen und an das Sinnliche gefeſſelt ſind, ſondern auch in der Ordnung der Kräfte dieſer Welt [1]). Duns Scotus erkennt zwar den Satz an, daß unſere vollendeten Thätigkeiten, ſo wie ſie unmittelbar uns gegenwärtig ſind, ſo auch unmittelbar von uns erkannt werden, und daß alsdann kein Zweifel dagegen, daß ſie in uns vorhanden ſind, aufkommen könne [2]), aber damit ſie und in ihnen unſer Weſen erkannt werden, müſſen wir ſie erſt in uns entwickelt haben.

In dieſen Sätzen liegt das Weſentliche ſeiner Erkenntnißlehre. Nach ihnen iſt die Seele als eine, aber nicht als die einzige Urſache des Erkennens anzuſehn. Wäre ſie deſſen ganze und einzige Urſache, ſo würde ſie, als ſich ſelbſt gegenwärtig und von nichts gehindert ihre natürliche Thätigkeit zu vollziehn, auch immer und alles

1) Ib. II dist. III qu. 18, 13. Intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. — — Sed est ex peccato et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto, quicquid dicat Augustinus.

2) Ib. I dist. III qu. 4, 10.

erkennen. Da wir nun aber die Erfahrung machen, daß wir nicht immer und alles erkennen, ſo müſſen wir annehmen, daß die Seele nicht die einzige und ganze Urſache des Erkennens iſt. Eben ſo wenig aber können wir auch zugeben, daß die Seele nicht eine von den Urſachen des Erkennens ſei, ſonſt würde es nicht in unſerer Gewalt ſein etwas zu erkennen, wenn wir es erkennen wollen, und das Erkennen würde nicht unſere Thätigkeit ſein. Das Andere aber, welches hinzutreten muß, um das Erkennen in uns hervorzubringen, iſt der Gegenſtand des Erkennens, welcher in irgend einer Weiſe, wie er es vermag, als gegenwärtig ſich uns darſtellen muß um gemeinſchaftlich mit der Thätigkeit der Seele das Erkennen zu vollziehn [1]). Die Seele iſt das Subject des Erkennens, aber außer ihm wird auch ein Object des Erkennens verlangt; erſt aus dem Zuſammenwirken beider

---

1) Ib. I dist. III qu. 7, 3; 20. Intellectio actualis est aliquid in nobis, non perpetuum, sed habens esse post non esse, sicut experimur. Istius ergo oportet ponere aliquam causam activam et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere, cum volumus. — — Apparet etiam hic, quod oportet concurrere animam et objectum praesens et hoc in specie intelligibili. — — Si ergo nec anima sola nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur, quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Ib. 32. Quia anima non semper est in actu respectu cujuscunque intellectionis et ipsa sit sibi ipsi approximata, et non semper impeditur, concluditur ipsam non esse causam activam totalem, sed aliquid aliud requiritur. Illud autem aliud concluditur esse objectum, quia eo praesente sequitur effectus, eo non praesente non potest haberi effectus.

geht das wirkliche Erkennen hervor [1]). Es wird hierbei vorausgeſetzt, daß die Seele ſelbſt in ihrem gegenwärtigen Zuſtande nicht das Object ihres Erkennens ſein könne, weil alle Dinge nur aus ihren wirklichen Thätigkeiten erkannt werden, indem ſie auf uns wirken, und die Thätigkeiten der Seele erſt in ihrem Streben nach ihrem Ziele ſich entwickeln ſollen [2]). Dieſe Grundſätze hält Duns Scotus für alle Arten der Erkenntniß feſt. Selbſt das ſinnliche Bild, welches wir von dem äußern Objecte empfangen, wird nicht vom Objecte allein hervorgebracht, vielmehr vollzieht es die Seele nur unter der Mitwirkung des Objects [3]). Es beruht ihm hierauf, daß wir eine Erkenntniß von äußern Dingen durch die Sinne gewinnen können. Denn auch hierbei iſt wieder eine Thätigkeit des äußern Objects und des Verſtandes zu unterſcheiden. Der Sinneneindruck ſetzt eine äußere Urſache voraus. Er wird aber beurtheilt nach dem ſchon angeführten uns inwohnenden Grundſatze des Verſtandes, welcher aller natürlichen Erfahrung zu Grunde liegt, daß was in den meiſten Fällen von einer nicht freien Urſache hervorgebracht werde, die Wirkung einer natürlichen Urſache ſei. In dieſem Grundſatze findet Duns Scotus das Mittel täuſchende oder verworrene Sinneneindrücke von ſolchen zu unterſcheiden, welche uns Wahres verkün-

1) In anal. post. I qu. 3.

2) In sent. prol. qu. 1, 11.

3) Ib. I dist. III qu. 7, 24. Concedo enim quod istam imaginem, quae est sensatio, non causat corpus in spiritu, ut totalis causa, sed anima causat in se mira celeritate, non tamen ut sola causa, sed anima et objectum.

den [1]). Auch die übernatürliche Erkenntniß wird nach demſelben Maßſtabe beurtheilt; auch ſie, wie ſchon erwähnt wurde, kann nur durch Einwirkung eines übernatürlichen Objects von uns gewonnen werden. Deswegen iſt unſer Erkennen überhaupt von der einen Seite ein Leiden, von der andern Seite ein Thun. Selbſt gegen Gott verhält ſich der Verſtand nicht allein leidend; ſondern in allen Fällen müſſen wir die Einſicht in uns ſelbſt vollziehen [2]). Nur ſo viel geſteht Duns Scotus zu, daß zwar im natürlichen Erkennen der Verſtand die Haupturſache ſei, weil er von allgemeiner Art über alles ſich erſtrecke, wärend das Object von beſonderer Art nur auf einen beſtimmten Gedanken uns beſchränke, und weil das Object nur als Miturſache wirkſam ſei, wärend der Verſtand mit freiem Willen wirke und das Object als ſein Werkzeug gebrauche, daß es dagegen anders ſei bei der übernatürlichen Erkenntniß; denn Gott dürften wir nicht als ein beſonderes Object unſeres Erkennens ſetzen; auch kann er nicht als untergeordnete Urſache und als Werkzeug unſeres Verſtandes gedacht werden [3]).

Nach dieſen Sätzen ſchließt ſich nun Duns Scotus an die Lehre des Ariſtoteles an, daß alles unſer Erkennen von den Sinnen ausgehe und unſer Verſtand vor ſeinem wirklichen Erkennen nur eine unbeſchriebene Tafel ſei [4]);

1) Ib. I dist. III qu. 4, 11.

2) Ib. I dist. III qu. 7, 37. Nam si deus eam (sc. intellectionem) causaret et eam in intellectu nostro imprimeret, non minus eam intelligeremus. Daß der Verſtand leide, ſchließt ſich an eine Stelle des Ariſtoteles an.

3) Ib. I dist. III qu. 8, 2.

4) Ib II dist. XI, 3; dist. XXIII, 5.

aber es fließt ihm aus denſelben auch, daß die Weiſe des Verſtandes nicht iſt nur leidend gegen die Objecte ſich zu verhalten; vielmehr ſelbſt in der Empfindung wendet er ſich mit freier Thätigkeit den Objecten zu. Zwar eine natürliche Wirkſamkeit der Objecte auf den Verſtand wird zugegeben; der ſtärkere oder ſchwächere Eindruck beſtimmt die Richtung des Erkennens; auch ſoll der Verſtand immer nur als eine natürliche Kraft, welche mit Nothwendigkeit wirke, angeſehn werden; aber der Wille gebietet ihm und giebt ihm eine freie Richtung [1]). Vom Sinne iſt die Thätigkeit des Verſtandes unterſchieden, denn der Sinn kann allein das Sinnliche auffaſſen und nicht einmal das Sinnliche im Allgemeinen, ſondern nur dies Sinnliche, immer nur eine beſondere Erſcheinung; nur der Verſtand abſtrahirt vom Beſondern und kommt zur Erkenntniß des Allgemeinen [2]). Die Erkenntniß des Allgemeinen iſt daher dem Philoſophen der ſicherſte Beweis, daß der Verſtand vom Sinn verſchieden iſt; an ihn ſchließen ſich aber auch andere Beweiſe an, hergenommen von den eigenthümlichen Thätigkeiten des Verſtandes in der Zuſammenſetzung der Gedanken, in der Eintheilung, im Schließen. Selbſt die Erkenntniß des Beſondern darf den Sinnen nur in ihrem Beginn zugeeignet werden; denn der Verſtand muß den Gedanken des Beſondern bewahren, um von dem Vorhandenſein deſſelben, welches der

1) Ib. I dist. III qu. 6; 17; 26.

2) Ib. II dist. XXIV, 6. Si enim nullus esset intellectus abstrahens hoc universale, quod est color, oculus bovis videret album et nigrum; immo color, ut quid commune abstractum, non videtur, sed hoc album et hoc nigrum.

Sinn findet, auf die Erkenntniß ſeiner Gründe vorzudringen [1]).

Im Weſentlichen freilich entnimmt Duns Scotus dieſe Lehren über den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Sinn von ſeinen Autoritäten und ebenſo verfährt er auch in ſeinen Sätzen über die Thätigkeiten der Seele, welche dem Sinnlichen ſich anſchließen, über Gedächtniß und Einbildungskraft. Eine in das Beſondere eingehende genauere Unterſuchung über dieſe Punkte vermiſſen wir in den uns zugänglichen Schriften [2]). Mit der Ariſtoteliſchen Lehre hält ſich Duns Scotus hauptſächlich an den Zuſammenhang, in welchem Verſtand und Einbildungskraft unter einander ſtehen, läßt dagegen die Unterſchiede der Arabiſchen Philoſophie nur wenig hervortreten. Die Einbildungskraft hat es aber mit dem Sinn gemein, daß ſie immer nur ein beſonderes Bild uns darſtellt. Ein ſolches Bild aber muß einen jeden Gedanken des Verſtandes begleiten. Dafür ſprechen hauptſächlich zwei Gründe. Die Einbildung nemlich von der einen Seite entſpricht dem ſinnlichen Elemente in unſerm Denken. Die ſinnliche Thätigkeit aber erſcheint dem Duns Scotus

1) Ib. I dist. III qu. 6, 5; IV dist. XLV qu. 3, 17.

2) Über das Gedächtniß ſchließen ſich die Unterſuchungen des D. Sc. an die Lehre des Auguſt. von der Trinität an und weil dieſe Gott den Vater mit der memoria vergleicht, iſt D. Sc. geneigt dem Gedächtniß eine höhere Bedeutung beizulegen, als es nach dem Ariſt. hat. Deswegen ſpricht er den Thieren Gedächtniß im höhern Sinn ab und nur im niedern Sinn wird ihnen ein Gedächtniß an Phantaſien (Ideenaſſociationen) geknüpft zugeſtanden. (Ib. IV dist. XLV qu. 3, 8; 11.). Sehr beachtungswerth iſt nun die Unterſcheidung zwiſchen memoria intellectiva und mem. sensitiva, welche ſich daran anſchließt. Ib. 17; 20.

als der niedere Grad in der Entwicklung unſerer Seele, die Verſtandesthätigkeit als der höhere und das Niedere muß in der Entwicklung der Geſchöpfe dem Höhern als nothwendige Bedingung in entſprechender Weiſe vorangehn, ſonſt würde etwas Widerſprechendes im lebendigen Weſen ſein und die Unentwickeltheit des Niedern ein Hinderniß für die Entwicklung des Höhern werden. Duns Scotus hält auch in dieſer Beziehung die Einheit der Seele feſt und ſchließt ſich hauptſächlich genau an die Lehre Albert's des Großen an, indem er den niedern und den höhern Theil der Seele nur als verſchiedene Entwicklungen desſelben Vermögens anerkennen will, weil Anfang und Schluß in derſelben Kraft liegen müſſen um mit einander verbunden zu ſein [1]). Von der andern Seite verlangt er für das Erkennen des Verſtandes auch eine Vorbereitung, welche es möglich macht die Abſtraction von der beſondern Materie zu vollziehn und die erkennbare Form dem Verſtande anzueignen; dieſe ſoll die Einbildungskraft gewähren, indem ſie von der Materie befreit, mit welcher die Eindrücke des Seins behaftet ſind [2]).

---

1) Ib. II dist. XXIV, beſonders nr. 3. Die Rede iſt hier freilich nicht von Sinnlichkeit und Verſtand allein, ſondern von der portio superior und inferior der Vernunft überhaupt, die Gründe aber ſind großentheils ganz allgemein.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 28. Duplex est necessitas conversionis intellectus ad phantasmata. Una est conformitas actionum potentiae intellectivae et phantasiae, quia quicquid intelligimus in universali, illud idem phantasiamur in suo singulari. — — Impedita operatione phantasiae impeditur intellectus. — — Quoad causam secundam vel necessitatem est intelligendum, quod species intelligibilis abstrahitur a phantasmate.

Dieſer Zuſammenhang des verſtändigen Erkennens mit den ſinnlichen Eindrücken und den Bildern der Einbildungskraft iſt von großer Wichtigkeit für die Theorie des Duns Scotus über das menſchliche Erkennen. Er entwickelt ihn beſonders im Streit gegen Heinrich von Gent, welcher die Möglichkeit einer ſichern natürlichen Erkenntniß beſtritten hatte. Heinrich ſtützte ſich darauf, daß wir kein ſicheres Kennzeichen des Wiſſens von Natur beſäßen. Ein ſolches würde nur in der unveränderlichen Idee Gottes gefunden werden können, unſere natürliche Erkenntniß aber könnten wir nur aus den natürlichen Dingen und der Seele ziehen und deswegen wäre ſie auch unſicher und ſchwankend, weil ſie von veränderlichen Dingen abgenommen würde. Er unterſchied hierbei ein doppeltes Muſterbild, nach welchem unſere Gedanken beurtheilt werden könnten, ein geſchaffenes und ein ungeſchaffenes; das geſchaffene Muſterbild iſt die allgemeine intelligible Form (species universalis intelligibilis), welche von den geſchaffenen Dingen in uns hervorgebracht wird, aber eben deswegen wandelbar und unzuverläſſig; nur das ungeſchaffene Muſterbild, die Idee der Dinge, wie ſie in Gottes ſchöpferiſchem Verſtande iſt, würde einen ſichern Maßſtab der Wahrheit abgeben [1]). Dem ſetzte nun Duns Scotus eine genauere Unterſcheidung unſerer natürlichen Erkenntniſſe entgegen. Einiges wiſſen wir von Natur ohne allen Zweifel, anderes durch die Erfahrung in allgemeiner Erkenntniß, noch anderes wiſſen wir unmittelbar und ohne allen Zweifel in uns ſelbſt unſerm

1) Ib. I dist. III qu. 4, 2 sq.

gegenwärtigen Zuſtande nach, noch anderes endlich erkennen wir mit Sicherheit von den äußern Dingen, wie ſie gegenwärtig ſind, aus den Wirkungen, welche ſie auf uns ausüben. Zwei von dieſen Erkenntnißarten, die erſte und die dritte, haben den Sinn nur zur äußern Veranlaſſung, vollziehen ſich aber ganz in unſerm Innern; daß ich wache, daß ich lebe, davon weiß ich unmittelbar ohne Hülfe der äußern Gegenſtände; ihre Mitwirkung zu dieſen Erkenntniſſen iſt nur nebenbei nöthig; ſo weiß ich auch die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft von Natur, z. B. die Lehren der Mathematik, ohne nothwendige Hülfe eines Organs, welches nur nebenbei mich an dieſe Grundſätze erinnern kann. Etwas anderes iſt es mit den beiden andern Arten der natürlichen Erkenntniß; ſie ſetzen eine beſtimmte äußere Erfahrung voraus, wobei der Gegenſtand die Seele in beſonderer Weiſe erregen muß. Daß aber aus einer ſolchen zufälligen und vorübergehenden Erregung eine ſichere und nothwendige Erkenntniß hervorgehen kann, beruht darauf, daß auf ſie jener allgemeine Grundſatz des Verſtandes angewendet wird, was in den meiſten Fällen von einer nicht freien Urſache geſchehe, ſei Wirkung einer natürlichen Urſache [1]). Dieſe

1) Ib. 6. Nota igitur, quod quatuor sunt conditiones, de quibus nobis est necessaria certitudo, scilicet de scibilibus simpliciter, de scibilibus per experientiam, de actibus nostris et de cognitis ut nunc a nobis per sensus. Exemplum de primo, triangulus habet tres etc., exemplum de secundo, luna eclipsatur, exemplum de tertio, vigilo, exemplum de quarto, illud est album. Primum et tertium tantum egent sensu ut occasione, quia simpliciter est certitudo, si omnes sensus errarent. Secundum et quartum tenent per idem, scilicet, quod frequenter evenit a non libero, habet illud pro causa naturali.

Eintheilung beweiſt, daß unſere natürliche Erkenntniß nicht gänzlich von den ſinnlichen Erregungen unſerer Seele durch die vergänglichen und veränderlichen Dinge hervorgebracht wird und deswegen dem beſtändigen Fluſſe der Erſcheinungen nicht anheim fällt, welchen Heraklit lehrt, welchen die Akademiker für ihre Zweifel anführen [1]; vielmehr wenn auch alle Sinne täuſchen ſollten, ſo würde doch die Verbindung, welche der Verſtand nach ſeinen allgemeinen Grundſätzen findet, unerſchütterlich ſein, weil ſie auf der Erkenntniß ſolcher Begriffe beruht, welche nothwendig mit einander verbunden werden müſſen, weil der eine den andern in ſich ſchließt (principia nota ex terminis). Auf ſolche Grundſätze ſucht aber Duns Scotus auch die Erfahrungserkenntniſſe zurückzuführen vermittelſt jenes allgemeinen Grundſatzes des Verſtandes und indem er dabei die unmittelbar gewiſſe innere Erfahrung zu Hülfe ruft, welche ſelbſt als Princip angeſehn werden muß, ſobald ſie nur die wirklich in uns vollzogenen Acte (actus perfecti) bezeichnet. Den Übergang von dieſen innern Erfahrungen zu den Erfahrungen der äußern Welt findet er nemlich dadurch, daß er nach jenem allgemeinen Grundſatze des Verſtandes auf eine äußerliche natürliche Urſache ſchließt, welche die natürlichen Wirkungen in uns hervorbringen müſſe [2].

1) Ib. 4; 5.

2) Ib. 7 sqq. Termini principiorum per se notorum talem habent identitatem, ut alter evidenter necessario alterum includat. — — Quantum ad istam notitiam intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium, nisi acceptam a sensibus, illa tamen accepta potest simplicia virtute sua compo-

Mag nun auch dieſe Lehre über unſere Erkenntniß ihre guten Gründe haben, ſo bleibt in ihr dennoch ein dunkler Punkt, wie die Begriffe uns zukommen, welche einer den andern einſchließen, ſo daß kein Irthum des Verſtandes über die erſten Grundſätze dieſer Art möglich iſt [1]). Seiner Anſicht nach ſind die Grundſätze des Verſtandes analytiſche Sätze und der Verſtand ſoll die Verbindung der in ihnen enthaltenen Begriffe ſelbſtthätig erkennen; aber es ſcheint, als wollte er die zu verbindenden Begriffe von der ſinnlichen Erregung ableiten, wenn er ſich des Ausdrucks bedient, die Begriffe als einfache Beſtandtheile des Satzes würden von den Sinnen empfangen [2]). Unſtreitig jedoch iſt dies nur eine Ungenauigkeit der Darſtellung, welche ähnlichen Ausdrücken der Ariſtoteliſchen Lehre nachgebildet iſt. Wo Duns Scotus genauer ſich ausdrückt, da unterſcheidet er ſelbſt in unſerm ſinnlichen Erkennen ein doppeltes, die Thätigkeit des Verſtandes und die Thätigkeit des Sinnes, und ſchreibt dieſer nur eine entferntere Mitwirkung zur Erzeugung der Begriffe zu, welche er intelligible Formen oder Arten nennt [3]).

---

nere. — — Si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, — — intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos, qui essent causa veritatis. — — De actibus nostris dico, quod est certitudo de multis eorum, sicut de principiis per se notis. — — Et sicut est certitudo de vigilare, sicut per se noto, ita etiam de multis aliis actibus, qui sunt in potestate nostra, ut de me intelligere, de me audire et sic de aliis, qui sunt actus perfecti. Vergl. dazu die Beſchränkungen ib. 15.

1) Ib. II dist. XXIII, 5.

2) Siehe die ausgezog. Stelle ib. I dist. III qu. 4, 7 sqq.

3) Ib. I dist. III qu. 6, 28. Antequam igitur intellectus ha-

Das Materielle des Sinnes und des ſinnlichen Gegenſtandes ſoll dabei nicht in Betracht kommen [1]; denn nach dem Ariſtoteles nehmen wir nur die Formen der Dinge wahr, und die Materie iſt wegen der Formen, aber nicht umgekehrt. Die intelligibeln Formen ſind auch der Seele nicht gegenwärtig durch den Sinn, ſondern ſie liegen im Verſtande vor dem Erkennen und ſind, um uns eines uns geläufigen Ausdrucks zu bedienen, angeborne Begriffe; der ſinnliche Eindruck wird für das wirkliche Erkennen nur verlangt, damit der niedere Theil der Seele mit dem höhern in Übereinſtimmung ſei, und nicht der körperliche Sinn bedient ſich des Verſtandes zur Erzeugung der Begriffe, ſondern umgekehrt der Verſtand gebraucht den Sinn zur Vollendung der Thätigkeit, für welche er beſtimmt iſt [2]. Die Vorſtellung, welche durch

---

beat speciem, necessario oportet ipsum converti ad phantasmata, sicut proprium passivum convertitur ad suum proprium activum, a quo simul et ab intellectu agente suscipit speciem intelligibilem. Ib. qu. 7, 20. Oportet concurrere animam et objectum praesens et hoc in specie intelligibili. Quaest. quodl. fol. 38 col. 4. Phantasma non potest facere speciem intelligibilem nisi concurrente actione intellectus agentis. In anal. post. I qu. 3 fol. 191 col. 3. Intellectus agens gignit in intellectione possibili speciem ex illa, quae est in phantasia.

1) In sent. I dist. III qu. 7, 20.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 18. Praecisa causa cujuscunque potentiae habendi speciem praesentem, repraesentantem objectum suum, est, quia ipsa est cognitiva et natura dedit sibi, ut possit habere objectum prius naturaliter sibi praesens, quam cognoscat. — — Sed illa praesentia non erit per aliquid impressum organo, quia non habet organum, ergo erit per aliquid impressum illi potentiae. Tale autem impressum repraesentans, praecedens in potentia intellectiva actum intelligendi, voco spe-

die Sinne der Seele zugeführt wird, enthält die Begriffe nur in verworrener Weiſe; ihr muß der Verſtand begegnen, nicht allein um ſie ſich anzueignen, ſondern auch um das, was hervorglänzt, in der Vorſtellung der Einbildungskraft durch das Licht des thätigen Verſtandes zu erleuchten und zu durchdringen und ſo den beſtimmten Begriff und die deutliche Erkenntniß zu gewinnen [1]). Von der Anſicht der Platoniker ausgehend, daß wir nur durch Theilnahme an der Wahrheit unſer Erkennen gewinnen und daß alles, was durch Theilnahme etwas wird, ſeine Wirklichkeit auf ein erſtes Gleichnamiges zurückführen muß, an welchem es Theil nimmt, wie das Warme z. B. nur durch die Wärme warm wird, geſteht Duns Scotus zu, daß unſer Erkennen von einem erſten Erkennenden abhängig ſei [2]), widerſpricht aber der Meinung, daß dies

---

ciem intelligibilem. — — Et ideo falsum accipitur, quod species talis non est nisi praecise propter organum. Natura enim causat talem partem talis corporis sic mixtum, ut sit perfectibilis a tali potentia animae et congruat operationi ejus, quia materia est propter formam et non e converso. Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 2.

1) In sent. I dist. III qu. 7, 33. In prima igitur actione in intellectum possibilem agens est phantasma, sed quod quid est, splendens in phantasmate, est ratio agendi in ipsum et hoc inquantum illud, quod quid est, stat in lumine intellectus agentis et penetratur ab ipso lumine et ambitur ab ipso agente. — — Et in isto occursu imbibit illam intellectionem confusam et transmittit ad intima sua et tunc recipit eam a se intimius, quam possit eam recipere ab objecto. Illi etiam impressioni sic intimatae occurrit intellectus secundo et in illo secundo occursu immergit se illi penetrando illam et in hoc est distincta et perfecta cognitio intellectus. Ib. qu. 8, 3.

2) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 4. Merkwürdig iſt die

erſte Erkennende die Idee ſei, und behauptet dagegen, nur in der erſten Urſache, welcher das Erkennen weſentlich zukomme, dürfe das geſucht werden, an welchem wir durch unſer Erkennen Theil haben [1]). So werden wir auch hier durch die theologiſche Richtung der Lehre darauf zurückgeführt, daß in dem unveränderlichen Weſen Gottes auch der Grund aller unwandelbaren Begriffe und Grundſätze der Wiſſenſchaft liege.

Dies ſind die allgemeinſten Andeutungen über die Thätigkeit des Verſtandes in ihrem Verhältniſſe zum Sinn, welche in der That nur die innere Selbſtändigkeit des Verſtandes behaupten [2]). Etwas eindringender geht Duns Scotus zu Werke, wenn er den weitern Verlauf der wiſſenſchaftlichen Thätigkeiten zu erforſchen ſucht. Dabei iſt die Vorausſetzung, daß die einmal vom Verſtande entwickelten Erkenntniſſe in ihm bleiben. Wäre dies nicht, ſo würde es keinen Fortſchritt im Erkennen geben, ſondern jeder Verſtand würde zu jeder Zeit der Wiſſenſchaft eben ſo nahe ſtehen wie jeder andere, und im Erkennen müßte beſtändig von Neuem angefangen werden [3]).

Meinung, daß nach der Platoniſchen Lehre das erſte Erkennende die Idee des Menſchen ſei.

1) Ib. fol. 191 col. 4. Omnia intelligentia per participationem reducuntur ad aliquod intelligens per essentiam, sed illud intelligens non est idea, sed est prima causa, cujus intelligere et esse sunt eadem.

2) Quaest. quodl. XV fol. 36 col. 4. Intellectio est actus immanens. — — Omne intelligere est ipsius intelligentiae.

3) In sent. I dist. III qu. 6, 26 sqq.; qu. 7, 26; II dist. XI, 3. Si nulla maneret notitia habitualis non manente actu intelli-

Den Anfang des Erkennens macht nun aber die ſinnliche Vorſtellung. In ihr jedoch haben wir nur eine verworrene Erkenntniß, weil ſie nur Accidenzen uns darſtellt, welche in einem ſinnlichen Ganzen verbunden ſind, aber von einander durch die Abſtraction des Verſtandes geſondert werden müſſen, um zu deutlichen Erkenntniſſen zu werden [1]). Wir abſtrahiren nun zunächſt aus dem ſinnlichen Ganzen die niedrigſte Art, welche die Wahrnehmung am ſtärkſten bewegt hat; denn die Individuen, wenn ſie auch erkennbar ſind, ſo iſt doch ihre Erkenntniß entweder überhaupt nicht für uns oder die ſpäteſte, welche wir erreichen [2]). Daß die niedrigſte Art uns zuerſt zur Erkenntniß komme, dafür wird der Grund angegeben, daß alle natürliche Urſachen, wenn kein Hinderniß entgegenſtehe, die ſtärkſte Wirkung, welche in ihrer Macht iſt, hervorbringen würden, daß aber dies für den Verſtand und das Object die niedrigſte Art ſei, weil ſie alle höhere Begriffe in ſich enthalte, welche von beiden hervorgebracht werden könnten. Auch wird dafür die Erfahrung angeführt, daß wir früher die Arten kennen, als die

gendi, sequeretur, quod semper esset intellectus aeque in potentia essentiali ad intelligendum. — — Semper de novo oporteret recipere talem formam. Damit hängt die Lehre von der memoria intellectiva zuſammen.

1) Ib. I dist. III qu. 4, 22 sq. A sensibilibus — — non est expetenda sincera veritas, quia notitia sensus est circa aliquid per accidens, — — sed virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatae, illustrantis super phantasmata, cognoscitur quidditas rei et ex hoc habetur sinceritas vera. Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 3. Actio abstrahendi, quae est prima actio intellectus agentis.

2) In sent. II dist. III qu. 6, 17.

höhern, ja die metaphyſiſchen Begriffe, welche in ihnen liegen [1]). Aber eben deswegen iſt auch die Erkenntniß, welche wir zunächſt von der niedrigſten Art gewinnen, nur verworren. Die deutliche und beſtimmte Erkenntniß eines Gegenſtandes wird nur durch die Begriffserklärung gewonnen; wie aber die Gegenſtände zunächſt durch die Hülfe der Sinne von uns aufgefaßt werden, tragen ihre Begriffe nur in ununterſchiedener Weiſe die höhern Begriffe in ſich, welche zu ihrer Begriffserklärung gehören. Zum vollkommen deutlichen Begriffe einer Art gehört nun die Erkenntniß aller höhern Begriffe vom Begriffe des Seienden an bis zu der niedrigſten Art herab. Der Begriff des Seienden aber kann nur auf deutliche Weiſe erkannt werden, weil er der allgemeinſte und ein ſchlechthin einfacher Begriff iſt. Er liegt in allen einzelnen Begriffen, und keiner von dieſen kann daher deutlich gedacht werden ohne ihn. Von ihm aus daher müſſen alle Begriffserklärungen gewonnen werden durch Eintheilung des Allgemeinſten bis zu dem beſondern Gegenſtande der Begriffserklärung herab. Die deutliche Erkenntniß, auf welche wir hinarbeiten müſſen, geht deswegen den entgegengeſetzten Weg in Vergleich mit der verworrenen Erkenntniß, welche von unten herauf beginnt. Deswegen iſt auch die Metaphyſik die oberſte Wiſſenſchaft, welche zum deutlichen Erkennen führt, indem ſie die Grundſätze aller übrigen Wiſſenſchaften entwickelt [2]). Es ſind mithin

1) Ib. I dist. III qu. 2, 22 sq.

2) Ib. 24. Nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia, quae includuntur in ratione ejus essentiali; ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis infe-

zwei verſchiedene Wege, welche wir in unſerm Erkennen einzuſchlagen haben. In der Unterſcheidung derſelben hält ſich Duns Scotus ſtreng an die logiſche Über- und Unterordnung der Begriffe. Wir ſteigen aufwärts von den niedrigſten Arten zu der höchſten Gattung, abwärts von der höchſten Gattung zu der niedrigſten Art durch die ganze Leiter der Begriffe hindurch. Jenes iſt der Weg, welchen wir nach unſerer Stellung zu der ſinnlichen Erregung innehalten müſſen; er giebt das Mittel ab, durch welches wir die Entwicklung unſeres Verſtandes zunächſt zu betreiben haben; denn das verworrene Erkennen hält die Mitte zwiſchen dem Nicht-Wiſſen und dem deutlichen Erkennen; daher iſt jenes der Zeit nach früher als dieſes [1]). Aber das deutliche Erkennen iſt unſer Zweck. Daher dürfen wir über jenes aufſteigende Verfahren das herabſteigende nicht vernachläſſigen. Durch dies letztere eine deutliche Erkenntniß zu gewinnen, dazu hat Duns Scotus guten Muth, weil in der verworrenen Erkennt-

---

rioribus; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur, nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi, nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem; ergo potest concipi distincte sine aliis et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia cognoscere distincte habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti.

1) Ib. 27. Simpliciter primum est illud, quod est primum in ordine confuse cognoscendi; quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium, confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere et ideo confuse cognoscere est ante quodcunque distincte intelligere.

niß die höhern Begriffe der Kraft nach (virtualiter) verborgen liegen und durch die Unterscheidung unseres Verstandes herausgezogen werden können [1]). So sehen wir ein, daß die obersten Grundsätze der Wissenschaft schon versteckt in den verworrenen Vorstellungen liegen und es nur des analytischen Verfahrens bedarf um sie hervorzuziehn, daß aber das eigentlich wissenschaftliche Verfahren erst durch Zusammensetzung der Beweise, durch Eintheilung und Erklärung gewonnen wird [2]). Diesen Standpunkt, welcher von der Metaphysik aus die deutliche Erkenntniß der Dinge zu begründen sucht, hält Duns Scotus fest; sein ganzes Verfahren entspricht ihm, so weit es philosophisch sich entwickelt; durchaus sucht er aus den allgemeinsten metaphysischen Grundsätzen seine Lehre zu erhärten.

So wie die Philosophie des Mittelalters den Zusammenhang zwischen Erkenntnißlehre und Lehre von den Gegenständen des Denkens bis auf den Duns Scotus herab nie aus den Augen verloren hatte, so wird man sich denken können, daß auch dieser hierzu am wenigsten geneigt war. War doch seine ganze Erkenntnißlehre auf dem Gegensatz zwischen Object und Subject gegründet und davon durchdrungen, daß beide nicht getrennt werden dürfen, wenn ein Erkennen zu Stande kommen soll. Sehen wir nun auf seine allgemeinen Grundsätze über die deutliche Erkenntniß, welche er anstrebt, so werden wir nicht daran zweifeln können, daß er dem Allgemeinen Wahrheit beilegen mußte, denn

1) Ib. 28.
2) Ib. 26 sq.

nur vom Allgemeinen aus will er unſerer Erkenntniß Deutlichkeit zuwachſen laſſen. Sein Realismus ſtützt ſich im Allgemeinen auf dieſelben Grundſätze, welche ſchon vor ihm entwickelt worden waren. Wäre das Allgemeine nicht wahr, ſo würden wir in Wahrheit von jedem Einzelnen nur ausſagen können, daß es dieſes Einzelne wäre, alle Individuen würden nach gleichem Maße gemeſſen werden müſſen und kein Individuum würde dem einen ähnlicher, dem andern unähnlicher ſein, weil der numeriſche Unterſchied allein eine wahre Bedeutung hätte [1]). Die natürlichen Unterſchiede ſind vor den einzelnen Dingen und dieſe werden nach jenen gebildet. Wenn daher der Nominalismus annimmt, daß die allgemeine Natur der Dinge erſt durch den Verſtand werde, ſo muß man dem entgegenſetzen, daß der Verſtand nur der Natur der Dinge folge und die allgemeine Natur derſelben ſein

1) Ib. II dist. III qu. 1, 3. In omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium, quae sunt illius generis. — — In singulis praedicationibus idem praedicaretur de re. Ib. 5. Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis; sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis inquantum numeralis est aequalis, et ita omnia aeque sunt distincta, et tunc sequitur, quod non plus potest intellectus a Socrate et Platone aliquod commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum. In Porphyr. qu. 4. Universale est ens, quia sub ratione non entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, — — non operatur, nisi moveatur ab objecto. — — Universale est ab intellectu. Et cum dicitur, ergo est figmentum, dico, quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet in re extra, universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem.

würde, wenn auch der Verſtand nicht wäre; das Feuer würde dieſer allgemeinen Natur nach brennen, die Individuen würden ſich in dem Kreiſe ihrer Art nach der natürlichen Weiſe erzeugen, wenn auch der Verſtand alles dies nicht dächte [1]). Dieſe Behauptung der allgemeinen Begriffe entſpricht der Annahme des Duns Scotus, daß wir die Begriffe der Arten nicht durch die ſinnliche Wahrnehmung empfangen, ſondern daß ſie dem Verſtande als in der Natur liegende Objecte ſich darbieten, welche zwar immer in einem beſondern Subjecte ſich finden, von demſelben aber doch unabhängig ſind [2]).

Indem nun aber ſo die Wahrheit der allgemeinen Natur behauptet wird, geſteht Duns Scotus doch ein, ſie werde zum Allgemeinen erſt durch ihre Beziehung auf das Beſondere, dadurch alſo, daß ſie das Beſondere in der Natur außer uns hervorbringe und in uns vom Verſtande auf das Beſondere bezogen werde. An ſich ſelbſt, wie Avicenna gelehrt habe, ſei ſie weder allgemein, noch beſonders [3]). Hierauf ſcheint es ſich zu be-

1) In sent. II dist. III qu. 1, 6. Nullo existente intellectu ignis causaret ignem et corrumperet aquam et esset aliqua unitas realis generantis ad genitum secundum formam, propter quam generatio esset univoca; intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 28.

3) Ib. II dist. III qu. 1, 7. Natura est indifferens ad unitatem singularem. — — Nec universalis actu eo modo, quo aliquid est universale factum ab intellectu, non ut objectum intellectus, nec est particularis de se. Licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis. — — Prima

ziehen, daß er nur einen formalen Unterſchied zwiſchen dem allgemeinen und dem beſondern Weſen der Dinge anerkennen will, weil eig jedes Einzelne nothwendig auch ein Allgemeines und ein jedes Allgemeines nothwendig ein Beſonderes iſt und das Allgemeine um allgemein zu ſein im Beſondern ſich verwirklichen, das Beſondere um ein beſonderes Weſen zu ſein durch das Allgemeine beſtimmt ſein muß. Es wird dies Verhältniß mit dem Verhältniſſe der Form und der Materie verglichen, welche nothwendig zuſammengehören und erſt in dem aus Materie und Form Zuſammengeſetzten ihr wahres Sein haben, aber doch als von einander unterſchieden von uns gedacht werden müſſen [1]). Man wird bemerken können, daß dieſe formale Auffaſſungsweiſe des Seins vollkommen der Art entſpricht, wie Duns Scotus auch die Entwicklung der Gedanken vom Beſondern zum Allgemeinen und

igitur intellectio est naturae, ut ei non cointelligitur aliquis modus, neque qui est ejus in intellectu, neque qui est ejus extra intellectum.

1) Ib. qu. 6, 15. Omnis entitas quidditativa — — alicujus generis est de se indifferens — — ad hanc entitatem et illam, ita quod ut entitas quidditativa est naturaliter prior ista entitate, ut est haec; et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum. — — Quodlibet commune et tamen determinabile adhuc potest distingui, quantumcunque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa, sed haec est formaliter entitas singularis et illa est entitas naturae formaliter; nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde accipitur genus, et realitas, unde accipitur differentia, unde realitas specifica accipitur, sed semper in eodem, sive parte sive toto, sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctae.

vom Allgemeinen zum Beſondern in entgegengeſetzter Richtung, aber in gleicher Weiſe betrieben wiſſen will.

Der dunkle Ausdruck, welchen Duns Scotus für ſeine Lehre wählte, hat ſeinen Anhängern, den Formaliſten, viel zu bedenken gegeben. Wir werden ihn nur aus der ganzen theologiſchen Richtung des Mannes erklären können. In ihr hatte er eingeſehn, daß die übernatürliche Erkenntniß gewiſſermaßen eine natürliche wäre, daß die zufälligen Geſchöpfe vom nothwendigen Weſen Gottes der Weiſe ihres Seins nach unterſchieden werden müßten, aber doch dasſelbe Sein enthalten könnten, ſo wie Form und Materie, Thätiges und Leidendes einander entgegengeſetzt wären, aber doch auch dem Inhalte nach ſich völlig entſprechen müßten; in derſelben Weiſe findet er nun auch, daß Allgemeines und Beſonderes völlig dem Inhalte nach in einander aufgehen, indem nichts Beſonderes iſt, was nicht alle ihm übergeordnete Allgemeinheiten in ſich trüge, nichts Allgemeines, was nicht in den ihm untergeordneten Beſonderheiten ſeiner ganzen Bedeutung nach ausgedrückt wäre. An ſeine theologiſche Denkweiſe ſchließt er dies unzweideutig an, indem er mit dem Auguſtinus die allgemeinen Begriffe als die Muſter betrachtet, nach welchen Gott alles ſchafft, und fordert, daß ſie von unſerm Verſtande im Lichte der ewigen Wahrheit erkannt werden ſollen, weil ihn Gott in natürlicher Weiſe bewegt und erleuchtet [1]). Auch das natürliche Erkennen, wenn es zur höchſten Deutlichkeit gelangen ſoll, kann nur vom höchſten Seienden, von Gott, der Urſache aller Dinge

1) lb. I dist. III qu. 4, 18 sqq.; dist. XXXVI, 7.

abgeleitet werden [1]). Alle Grundſätze, ſowohl theoretiſche als praktiſche, hängen von dem ewigen Lichte Gottes ab, weil ſie vom Seienden abgeleitet werden müſſen, welches der Grund aller Dinge iſt; daher iſt die Theologie die höchſte Erkenntniß, welche alle Wiſſenſchaften umfaßt, und wie auf die Metaphyſik alle übrige Wiſſenſchaften zurückgeführt werden müſſen, wenn wir ihre Grundſätze zur Genüge erforſchen wollen, ſo müſſen wir auch die Metaphyſik wieder auf die Theologie, d. h. auf die ewige Wahrheit Gottes zurückführen, um ihre Grundſätze zu erſchöpfen; in der Erkenntniß dieſer Grundſätze aber haben wir alsdann auch eine Gemeinſchaft mit Gott, eine Theilnahme an ſeinen Gedanken, indem ſie uns die Ordnung enthüllen, welche er den Dingen der Welt gegeben hat [2]). Wir werden uns hierbei daran erinnern, daß Duns Scotus auch den Verhältnißbegriffen eine Wahrheit außer dem Verſtande beilegte. So iſt ſein Realismus überhaupt ohne Schranken. Selbſt die Materie,

---

1) Ib. I dist. III qu. 2, 29. Perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est deus.

2) Ib. I dist. III qu. 4, 23. Cognoscuntur sincere in luce aeterna, sicut in objecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum et ideo ab ipsa sumuntur principia tam speculabilia, quam practica. Et ideo cognitio omnium tam speculabilium quam practicabilium per principia sumta a luce aeterna ut cognita est perfectior et purior cognitione sumta per principia in genere proprio. — — Et hoc modo cognitio omnium pertinet ad theologiam. Cognoscere enim triangulum habere tres, ut est quaedam participatio dei et habens talem ordinem in universo, hoc est nobiliori modo cognoscere triangulum habere tres, quam per rationem trianguli etc.

obwohl ſie das Niedrigſte von allem Seienden iſt, muß doch als ein Seiendes gedacht werden und hat ihre Idee in Gott [1]). Wir werden hiernach erwarten dürfen, daß nicht minder den individuellen Begriffen als den allgemeinen ihre Wahrheit bewahrt wird. Auf eine genauere Unterſcheidung übrigens der wiſſenſchaftlichen Begriffe, welche als allgemeine die Natur begründende Formen angeſehn werden ſollen, geht dieſe Lehre nicht ein, obwohl auch ſie die natürlichen Arten und Gattungen der Dinge vorherſchend berückſichtigt.

Nicht minder aber vertheidigt Duns Scotus die Realität des Beſondern. Aus allen Kräften ſtrebt er das Vorurtheil aus dem Wege zu räumen, daß die Individuation nur auf etwas Verneinendem beruhe. An den wörtlichen Begriff des Individuums ſich anſchließend bemerkt er, daß darin ein Widerſtand gegen die Theilbarkeit liege und dieſer nur in etwas Bejahtem ſeinen Grund haben könne [2]). Auch müſſen wir den Individuen eben ſo gut einen beſtimmten Unterſchied des Begriffs beilegen, als den Arten und Gattungen; wie den Arten ein ſpecifiſcher, ſo kommt den Individuen ein individueller Unterſchied zu, wenn er auch für unſern Verſtand nicht begreiflich ſein ſollte. Daher dürfen wir auch nicht meinen, daß die Materie alleiniger Grund der Individuation ſei, denn die Form iſt Gegenſtand des Begriffs, und der numeriſche Unterſchied tritt zu dem Artbegriffe hinzu um das Vermögen der Art in einer beſtimmten Weiſe zu ge-

1) lb. I dist. XXVII qu. 3, 10; II dist. XII qu. 1, 11; 20.
2) lb. II dist. III qu. 2, 4.

ſtalten [1]). Deswegen ſtreitet er auch gegen die Annahme, daß die Individuen der Zahl nach in das Unendliche gehn müßten, und ſieht das individuelle Sein als einen Zweck des Schöpfers an, welcher in den edelſten Geſchöpfen angeſtrebt werde um ihnen die Seligkeit zu verleihen [2]). Nur in den vergänglichen Dingen der Natur, welche aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſind, in welchen die Materie die allgemeine Art zu einem Beſondern zuſammenzieht, hat auch die Materie, jedoch nur einen untergeordneten Antheil an der Individuation [3]).

Doch auch dem Duns Scotus bereitet die Annahme immaterieller Weſen in der Durchführung ſeiner Grundſätze über dieſen Punkt keine geringe Schwierigkeiten. Seine Grundſätze führen ihn dahin durch die ganze Schöpfung hindurch eine Verbindung des Beſondern und des Allgemeinen anzunehmen, und damit hängt ihm auch die Verbindung zwiſchen Materie und Form zuſammen. In der Theilung müſſen wir auf ein Einfaches kommen; aber wir müſſen uns auch eingeſtehn, daß kein Geſchöpf ſo einfach ſein kann als der Schöpfer; denn ſelbſt die vollkommenſte Intelligenz unter den Geſchöpfen hat ihr Wiſſen und Wollen nur als ein Accidens an ihrer Subſtanz und iſt alſo aus Subſtanz und Accidens zuſammengeſetzt, nicht an ſich unendlich, ſondern aus Beraubung und Sein gemiſcht, wie aus Materie und Form, ein

1) Ib. II dist. III qu. 5, 3. Realitas individui est similis realitati specificae, quod est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem.

2) Ib. II dist. III qu. 7, 10.

3) Ib. II dist. III qu. 6, 21; 22.

Seiendes, aber ein Dieſes, welches eine Contraction des Allgemeinen zum Beſondern vorausſetzt [1]). Aus dieſer Nothwendigkeit der Zuſammenſetzung für alle Geſchöpfe ergiebt ſich auch, daß jedes Ding der Welt aus Materie und Form beſteht, denn dieſe beiden ſind das Poſitive, welches in jeder Zuſammenſetzung ſich finden muß [2]). Dennoch beſinnt er ſich ſehr, wenn er mit dem Ariſtoteles behaupten ſoll, es könne keine reine Materie und keine reine Form in der Welt geben. Es ſcheint ihm dies die Allmacht Gottes zu beſchränken. So wie er reine Geiſter anzunehmen geneigt iſt, ſo meint er, dürfe man auch eine reine Materie annehmen, weil kein Widerſpruch in dem Gedanken derſelben geſetzt ſei [3]). Er beſtreitet deswegen auch die Lehre von den Anlagen zur Form (rationes seminales) in der Materie, weil ſie ſchon etwas der Form Ähnliches ſein würden, indem er ihre Unzulänglichkeit und das Bildliche in ihr gut nachweiſt, ohne jedoch in ihren tiefern Sinn einzugehn und etwas Genügendes an ihre Stelle zu ſetzen [4]). Aber Duns Scotus geſteht auch ein, daß eine reine Materie ihre Stelle in der Welt nicht finden könnte, ſo wie er auch im Gegen-

1) Ib. I dist. VIII qu. 2, 1 sq.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 33; II dist. XII qu. 1, 13. Primum est absurdum, scilicet quod generabile sit simplex. — — Secundum etiam est impossibile, scilicet quod aliquid componatur ex nihilo et aliquo; igitur sequitur necessario tertium, scilicet quod aliquid componitur ex aliquo et aliquo, sicut ex materia et forma. Es beruht hierauf der Beweis des Satzes, daß keine Creatur ſchaffen könne. Ib. IV dist. 1 qu. 1, 28 sq.

3) Ib. II dist. XII qu. 2, 3. Non est contradictio materiam esse sine forma quacunque substantiali et accidentali. Ib. 4; 6.

4) Ib. II dist. XVIII.

ſatz den Engeln, ſofern ſie der Welt angehören, eine beſtimmte Beziehung zum örtlichen Daſein beizulegen ſich genöthigt ſieht [1]). Man wird eingeſtehn müſſen, daß hierdurch die Begriffe einer reinen Form und einer reinen Materie ganz außer dem Bereich unſeres weltlichen Denkens geſtellt werden; nur um die Allmacht des Schöpfers über alles Widerſpruchloſe zu behaupten werden dieſe Gedanken eingeführt. Was dagegen unſer weltliches Denken betrifft, ſo geſteht Duns Scotus ein, daß wir die Materie nur in Verbindung mit der Form zu erkennen vermögen. Denn ſie iſt die Urſach des zufälligen Seins und wird nur im Werden der zufälligen Formen erkannt. Wir würden von ihr gar nichts wiſſen, wenn wir nicht den Wechſel der Formen an ihr wahrnähmen [2]). Ähnlich iſt es nun auch mit ſeinem Gedanken an reine Formen oder Geiſter. Die vernünftigen Seelen, obgleich reine Formen, ſollen doch mit einer der Vervollkommnung fähigen Materie verbunden ſein [3]), und wie er die Engel

---

1) Ib. II dist. XII qu. 2, 5. Sicut angelus, qui non est quantus, est in loco aliquo definitive, non circumscriptive, supposito quod sit in universo, si tamen fieret extra universum, ubi locus non est, non esset in loco definitive; sic materia si fieret in universo sine forma, esset definite alicubi, si autem fieret extra universum, nusquam esset localiter vel definitive, tamen esset natura quaedam absoluta.

2) Ib. II dist. XII qu. 1, 19 sq.; III dist. XXII, 16. Et ita materia est ignota scientifice et est causa contingentiae. — — Et per hoc non excluditur materia a quidditate rei, quia de illis mutabilibus et corruptibilibus potest haberi scientia in universali sciendo talia esse mutabilia.

3) Ib. II dist. III qu. 7, 4. Animae intellectivae — — sunt formae purae, licet perfectivae materiae.

in der Welt an einen bestimmten Ort setzt, so findet er auch ihre und der vernünftigen Seelen Immaterialität sehr fraglich; von einer körperlichen, den Raum erfüllenden Materie derselben will er freilich nichts wissen, aber daß sie auch von der ersten Materie frei seien, wagt er nicht zu behaupten [1]).

Wenn wir diese zu einem reinen Ergebnisse, nicht durchgebildeten Gedanken betrachten, so können wir uns dabei der Betrachtung nicht enthalten, wie diese Zeit, indem sie die Meinungen sehr abweichender Autoritäten zu vereinigen strebte, doch auch ihren stärksten Geistern unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzte. Eben darin liegt ein Grund ihrer Hoffnung auf eine übernatürliche Erkenntniß, welche wenigstens für die Zukunft eine Lösung verspricht, wo die gegenwärtigen Kräfte nicht ausreichen. Duns Scotus indem er auf die genaueste Erkenntniß des Besondern im Besondern dringt, sieht sich genöthigt einzugestehn, daß unsere natürliche Wissenschaft sie nicht gewähren könne. Denn die Gründe der wechselnden Besonderheiten stellen sich ihr nur in der unvollkommenen Form der Meinung dar. In Gott jedoch ist die Idee der Materie, in ihm kann sie erkannt werden [2]). So sehen wir uns auch in der Erkenntniß des Besondern und der Gründe des Zufälligen wieder auf die theologische Erkenntniß verwiesen, wie es nicht anders sein kann, da alles Zufällige seinen Grund in Gottes Willen hat.

---

1) De anima qu. XV, 7 sqq.

2) In sent. II dist. XII qu. 1, 20; qu. 2, 7.

Überſehen wir dieſe Lehren des Duns Scotus über das Erkennen der menſchlichen Seele, ſo befriedigt uns in ihnen hauptſächlich das Gleichgewicht, welches er zwiſchen dem Natürlichen und Übernatürlichen zu halten weiß. Zwei Punkte, von welchen ſeine ganze Theorie beherſcht wird, ſtehen ihm feſt, daß nemlich auf der einen Seite das Erkennen unſerer Seele eine Thätigkeit unſeres Verſtandes iſt, auf der andern Seite aber auch abhängt von dem Vorhandenſein und der Einwirkung des übernatürlichen Objects, welches alle Wahrheit trägt und uns mittheilt. Von jener Seite iſt er nun geneigt den thätigen Verſtand als einen uns angehörigen und als ein innerlich in unſerm Subjecte Wirkſames zu ſetzen [1]). Da wendet er ſich der Lehre zu, auf die Bedingungen, unter welchen wir unſere Gedanken aus der ſinnlichen Erfahrung herausbilden, ſein Augenmerk richtend, daß wir eine durch unſern Verſtand erworbene Erkenntniß (intellectus acquisitus) haben [2]). Von der andern Seite giebt er auch der Anſicht ihr Recht, daß nur Gottes ewige Wahrheit uns erleuchten könne, indem wir an ihr Theil nehmen, und ſieht er unſere Erkenntniſſe als eingegoſſene Gedanken an [3]). Indem er beiden Seiten in der Betrachtung

1) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 4. Intellectus ſit aliquod intelligens vel sciens in actu et non per agens extrinsecum, quod est substantia separata influens species in intellectu, sed per intellectum agentem, qui est intellectus intrinsecus.

2) Ib. fol. 191 col. 2 sq.; de anima qu. 13, 6.

3) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 3; fol. 191 col. 4; de anima qu. 13, 5. Huic concordat sacra scriptura, quae ponit deum ipsum esse illud lumen, quod ponit Aristoteles intellectum agentem.

unſerer Erkenntniß ihre Wahrheit zugeſteht, ſehen wir, wie es ihm gelingt jene ſtreitigen Anſichten über den erworbenen und den eingegoſſenen Verſtand mit einander zu vereinigen. Daher wird auch die übernatürliche Erkenntniß im Worte Gottes nur als die vollkommene Entwicklung unſeres möglichen Verſtandes betrachtet [1]).

Aber bei dieſem Gleichgewichte, welches im Allgemeinen zwiſchen Übernatürlichem und Natürlichem gehalten wird, müſſen wir doch bemerken, wie Duns Scotus in ſeiner Lehre von der menſchlichen Wiſſenſchaft darauf hinarbeitet das natürliche Erkennen in das Übernatürliche hinüberzuziehn und dieſes in der größten Stärke hervortreten zu laſſen. Die Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze und mit ihr jede deutliche Erkenntniß, welche vom Allgemeinen aus gewonnen wird, wenn ſie auch auf natürlichem Wege erlangt werden ſollen, ſo ſetzen ſie doch voraus, daß Gott, der allgemeine Grund des Seins, unſern Verſtand in übernatürlicher Weiſe bewegt und erleuchtet, und hierbei ſoll Gott die Haupturſache ſein, unſer Verſtand nur in untergeordneter Weiſe mitwirken, anders als es bei den Erkenntniſſen iſt, welche wir von den natürlichen Dingen haben. So wie hiernach die all-

---

1) Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 4. Intellectus beatus potest habere verbum de creatura cognita in genere proprio et ad formationem illius verbi ponendum est intellectum possibilem sic se habere tunc, sicut se habet nunc ad formationem verbi, quod habet de objecto nunc, quia secundum Augustinum — — sic deus res, quas condidit, administrat, ut eas proprios motus agere sinat. Igitur remanebit in patria naturalis actio, quae nata est competere naturae secundum suam perfectionem.

gemeinen Dinge nur im Lichte Gottes deutlich geſchaut werden, ſo ſollen wir auch die beſondere Materie aller Dinge nur in der Idee, welche Gott von ihr hat, vollkommen zu erkennen im Stande ſein, ſonſt aber wird unſere natürliche Erkenntniß von den beſondern Dingen nur für Meinung gehalten. Wie kräftig daher auch Duns Scotus die natürliche Erkenntniß des Menſchen vertheidigt, ſo ergiebt ſich ihm doch, daß ſie ihre Sicherheit nur durch das übernatürliche Licht der in Gott geſchauten Grundſätze gewinnt. Wenn er dagegen auf die Beſonderheiten des natürlichen Erkennens ſieht, ſo neigen ſich ſeine Betrachtungen der Meinung und dem Zweifel zu. In dem gegenwärtigen Leben ſind wir von einer Maſſe beſchränkender Bedingungen gebunden, und wenn wir auch aus allgemeinen Grundſätzen die natürlichen und ſelbſt die vergänglichen Dinge zu erkennen vermögen, ſo reicht dies noch immer nicht zu der höchſten Erkenntniß aus, welche wir für das Allgemeine und das Beſondere im ewigen Lichte gewinnen ſollen, jedes Geſetz und jedes Ding als einen Theil der weltlichen Ordnung erkennend, welche in dem Willen Gottes gegründet iſt. Indem Duns Scotus dieſe Forderung unſerer Vernunft feſt hält, kann er ſich damit nicht begnügen, daß wir Gott nur zum entfernten Gegenſtande unſeres Denkens haben ſollen, wie es in unſerm gegenwärtigen Leben der Fall iſt; ſeine Hoffnungen richten ſich daher auf das ſelige Leben, in welchem Gott als nächſtes Object unſeres Wiſſens ſich darbieten ſoll.

Um aber dieſes Leben zu gewinnen, dazu gehört bei Weitem mehr unſer Wille als unſer Erkennen. Erſt dadurch,

daß von Duns Scotus dieſer Punkt geltend gemacht wird, tritt das Übergewicht der theologiſchen Richtung bei ihm in ſeiner ganzen Größe hervor. Derſelbe Vorrang, welcher für Gott in ſeiner Beziehung zu den Geſchöpfen dem Willen vor dem Verſtande zugeſchrieben wird, macht ſich eben ſo entſchieden auch für die Geſchöpfe geltend, und in dieſem Punkte offenbart ſich von Neuem der ſtarke Gegenſatz zwiſchen der Scotiſtiſchen und Thomiſtiſchen Theologie. Er zeigt ſich ſchon darin, daß jene viel entſchiedener als dieſe auf den Unterſchied zwiſchen Natürlichem und Freiem dringt. Daher iſt ſie weit davon entfernt zuzugeben, daß alles Sein gut, am weiteſten, daß es ſittlich gut iſt. Man muß natürliche und ſittliche Güte unterſcheiden; aber ſelbſt die natürliche Güte iſt mit dem Sein nicht dasſelbe, vielmehr verlangt ſie zu ihrem Sein eine vollkommene Übereinſtimmung der Theile und der äußern Verhältniſſe für die natürliche Vollendung des Dinges [1]. Die moraliſche Güte dagegen bezieht ſich nur auf die Thätigkeit der vernünftigen Weſen und verlangt für dieſelbe das richtige Verhältniß in allen Beziehungen, vor allen Dingen zum freien Willen, alsdann aber auch zum Gegenſtande des Willens, zum Zweck, zur Zeit, zum Orte nebſt andern Punkten, welche bei der Handlung in Betracht kommen können [2]. Unſtreitig iſt dieſe Unterſcheidung der erſte und entſcheidende Schritt, welcher gethan werden mußte, wenn man zu einer genauern Erörterung des Gegenſatzes zwiſchen Gutem und Böſem ge-

1) In sent. II dist. XL, 2.
2) Ib. 3.

Scotus iſt es nicht weniger, offenbart aber in ihm ſeinen vollen Gegenſatz gegen die Thomiſtiſche Theologie. Wenn dieſe in letzter Entſcheidung, wiewohl mit einigem Widerſtreben, eine Abhängigkeit des Willens vom Verſtande angenommen hatte, ſo will Duns Scotus davon nichts wiſſen. An die Spitze ſeiner Unterſuchungen über dieſen Punkt ſtellt er den Satz, welcher als ein identiſcher angeſehn wird, daß nichts anderes als der Wille die totale Urſache des Wollens ſein könne. Weder der Wille kann erkennen, noch der Verſtand kann wollen; keiner von beiden iſt die totale Urſache der Thätigkeiten des andern; beide aber wirken in demſelben Subjecte mit einander, ſo daß durch ihr gemeinſchaftliches Wirken zu demſelben Ergebniß erſt die kräftigſte Thätigkeit der Vernunft ſich entwickelt. Der Verſtand jedoch verhält ſich zum Willen in der geſchaffenen Vernunft wie das Mittel zum Zweck; daher geht jener dieſem voraus, weil in der Erzeugung der Thätigkeiten die letzte die beſte iſt [1]). Mit dem Begriffe des Willens iſt aber auch verbunden, daß er eine zufällig wirkende, durch keinen andern Grund beſtimmte Urſache iſt. So wie ſchon früher vom Willen

---

1) Ib. II dist. XXV, 22. Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. Ib. IV dist. XLIX qu. 4, 16. Nec actus intellectus est totalis causa actus voluntatis, sed partialis causa, — — nec e converso voluntas est totalis causa intellectionis. — — Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis. Ib. 18. Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali, sed superiori, e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente.

Gottes auseinander gesetzt wurde, daß er in Beziehung auf die zufälligen Dinge zufällig wirken müsse, so wird auch vom menschlichen Willen daraus, daß es zufällige Handlungen des Menschen gebe, die Folgerung gezogen, daß er eine zufällig wirkende Ursache sein müsse. Für die zufälligen Handlungen des Menschen aber beruft sich Duns Scotus auf die Gründe des Aristoteles, daß wir sonst nicht überlegen, nicht in praktische Thätigkeit uns einlassen würden [1]). Wenn der Verstand den Willen bestimmte, so würde er nicht indifferent bleiben gegen das Entgegengesetzte; es würde alsdann die Sünde vom Irthum ausgehn und der Irthum nicht eine Folge der Sünde sein oder die Strafe, die Verblendung des Verstandes, würde der Sünde vorausgehn; auch würde man alsdann nicht zu ermahnen, sondern nur zu belehren haben. Daher dürfen wir im Verstande nicht die Ursache suchen, weswegen der Wille das Eine oder das Andere will; die Gründe, welche er dem Willen vorhält zur Wahl, bestimmen ihn nicht, vielmehr muß er sich selbst bestimmen und wir haben in ihm das Bestimmende und das Bestimmte zu unterscheiden [2]).

---

1) Ib. II dist. XXV, 22. Aliquid evenit in rebus contingenter et voco contingenter evenire evitabiliter evenire; aliter si omnia inevitabiliter evenirent, non oporteret consiliari neque negotiari. — — Quaero ergo, illud quod contingenter evenit, unde vel a qua causa eveniat. Non a causa determinata; — — ergo a causa indeterminata ad alterutrum oppositorum.

2) L. l. Intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictoriorum. Ib. 24 sq. Potentia igitur rationalis perfecta, cujusmodi est voluntas, quamvis sit contradictoriorum, poterit determinare se objecto praesente ad

So entſcheidet ſich Duns Scotus gegen den Determinismus des Thomas für den Indifferentismus. Aber er bleibt dabei nicht ſtehen nur ſeinen Widerſpruch aus allgemeinen logiſchen und ſittlichen Gründen gegen den Determinismus einzulegen, vielmehr ſucht er den Indifferentismus von den Schwierigkeiten, welche ihn drücken, zu befreien und bildet ſich dadurch eine pſychologiſche Theorie über das Verhältniß des Willens zum Verſtande aus, welche ſeiner Vorausſetzung entſpricht. Er iſt der Erſte, ſo viel ich weiß, welcher dies für den Indifferentismus geleiſtet hat.

Seine Meinung iſt keineswegs, daß eine Mitwirkung des Verſtandes zum Willen ausgeſchloſſen werden müſſe. Es verbietet dies der oben angeführte Satz, daß die kräftigſte Thätigkeit der Vernunft erſt durch das Zuſammenwirken des Verſtandes und des Willens in demſelben Subjecte zu Stande komme, und nicht weniger der andere Satz, daß der Verſtand als Mittel dem Willen, welcher Zweck iſt, vorausgehen müſſe. Der Wille des Menſchen iſt daher nicht blind; der Gegenſtand ſeines Wollens muß ihm gegenwärtig ſein; der Verſtand muß ihm denſelben vorhalten und eine Erkenntniß muß daher, wenn auch nicht der Zeit oder Dauer, doch dem Begriffe oder der Natur nach dem Wollen vorhergehn [1]). Des-

---

unum illorum. Ib. III dist. XXXIII, 5; dist. XXXVI, 12 sq. Die Unterſcheidung im Willen zwiſchen dem Beſtimmten und dem Beſtimmenden wird gemacht, weil kein agens univocum auf ſich ſelbſt wirken kann. Ib. I dist. III qu. 7, 27; quaest. quodl. XVI p. 89 col. 2.

1) In sent. II dist. XLII qu. 4, 3. Omnis volitio requirit

wegen entſcheidet ſich Duns Scotus gegen die Meinung, daß der Wille ſchlechthin über den Verſtand herſche. In einer gewiſſen Weiſe jedoch herſcht er auch über ihn und es geſchieht, wie Auguſtinus ſagt, daß wir erkennen, wenn wir wollen, oder daß der Wille die Urſache der Thätigkeit des Verſtandes wird. Dies geſchieht jedoch nie beim Beginn des Denkens, weil der Gedanke vor dem Willen ſein muß. Wir haben daher den erſten und den zweiten Gedanken zu unterſcheiden, von welchen jener nicht in der Gewalt des Willens iſt, wohl aber dieſer. Deswegen giebt es Sünden, die nur im Gedanken beſtehen, es giebt aber auch Gedanken, welche keine Sünden ſein können, weil ſie dem Willen vorhergehn. Erſt dadurch wird ein jeder Gedanke zur Sünde oder überhaupt zurechnungsfähig, daß wir unſer Gefallen oder Misfallen daran haben, daß wir ihn alſo zu einem zweiten Gedanken umgeſtalten [1]). Die erſten Gedanken betrachtet nun Duns Scotus nur als Werke der Natur in uns. Sie ergeben ſich uns zu widerholten Malen, ſo oft wir einen neuen Antrieb zum Leben in uns ſpüren, ſo oft ein neues Object unſern Verſtand bewegt; da erwacht der Menſch zu einem neuen Bewußtſein unwillkürlich, ohne ſein Zuthun [2]). Es werden durch dieſe Anſicht die erſten

---

necessario intellectionem naturaliter priorem, licet simul duratione.

1) lb. 5. Cum possit distingui cogitatio generaliter in primam et secundam, de prima probo, quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle, saltem natura. lb. 15; 19.

2) lb. II dist. XLII qu. 4, 15. Toties habet homo primas

Anfänge des vernünftigen Lebens auf jeder Stufe der Entwicklung von der ſittlichen Schätzung ausgeſchloſſen.

Man wird dieſe Ausnahme von der allgemeinen Regel, als wenn die erſten Gedanken nicht auch freie Entwicklungen der Seele wären, ſehr auffallend finden, beſonders wenn man genauer unterſucht, was Duns Scotus zu den erſten Gedanken rechnet. Denn nicht etwa nur die ſinnliche Anregung durch den Eindruck, welchen ein Gegenſtand auf uns macht, ſondern auch den Begriff des Gegenſtandes und ſelbſt die Grundſätze unſeres Denkens und Handelns ſetzt er als etwas, was uns durch die erſten Gedanken gegeben werde [1]). Wir ſehen hieran, wie ſtark in ihm der Gedanke wirkt, daß die Gegenſtände und der leidende und thätige Verſtand, welche in uns den Gedanken hervorbringen, wenn er ohne Vermittlung des Willens ſich ausbildet, als natürliche Principien in uns wirken, und wie ſtreng er daran feſthält, daß auch unſere Grundſätze von uns im überſinnlichen Objecte geſchaut werden. Denn auf dieſe Grundſätze über die Gründe unſeres Erkennens wird die Unfehlbarkeit und Willenloſigkeit unſerer erſten Gedanken zurückgeführt [2]). Doch wirkt dabei auch nicht weniger die Vergleichung zwiſchen dem menſchlichen und dem göttlichen Verſtande; denn auch

---

cogitationes, quoties sibi occurrunt diversa objecta et quoties surgit a somno.

1) Ib. 7; III dist. XXXVI, 13. Nullus potest omnino errare circa prima principia practica.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 5. Objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causae naturales activae, et intellectus agens est possibilis, si ponantur agere ad intellectionem.

in dieſem unterſchied Duns Scotus, wie wir geſehn haben, eine erſte, vom Willen unabhängige und eine zweite, vom Willen abhängige Art der Gedanken und zählte zu jener die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten, zu dieſer aber die Gedanken, welche auf das Zufällige und durch den Willen erſt zu Vollführende ſich beziehen. Wenn man aber auf dieſen Punkt der Vergleichung ſieht, ſo wird auch die Behauptung, daß die erſten Gedanken ohne unſern Willen uns entſtehen, nur als eine einſeitige Ausdrucksweiſe uns erſcheinen. In der feinen Weiſe der Unterſcheidungen, in welchen Duns Scotus überaus reich war, wird er den erſten Gedanken des Menſchen auch wohl noch einen Willen zur Seite geſtellt haben, welcher dem Menſchen weſentlich ſei, aber von ſeinem auf die zufälligen Handlungen gerichteten Willen unterſchieden werden müſſe, ſo wie er den Willen Gottes, der auf ſein Weſen geht, von ſeinem ſchöpferiſchen Willen unterſchieden hatte [1]).

Was nun aber die zweiten Gedanken betrifft, ſo macht es allerdings eine Schwierigkeit, wie ſie vom Willen hervorgebracht werden können; unter der Vorausſetzung jedoch, daß die Erkenntniß der erſten Gedanken nicht vollkommen iſt, wird ſie ſich löſen laſſen. So wie ſchon bei der ſinnlichen Wahrnehmung es vorkommt, daß wir nicht allein den beſtimmten und deutlich erkannten Punkt, ſondern nebenbei auch noch viele andere Punkte, wenn auch nur undeutlich und verworren wahrnehmen, ſo erkennen wir auch durch unſern Verſtand neben dem beſtimmten

1) S. oben S. 390 f.

Gedankennoch viele andere unbeſtimmte und verworrene Gedanken und wir gewinnen dadurch für unſern Willen die Macht ihn feſtzuhalten oder zu richten auf dieſe noch unvollkommenen Gedanken. Auf dieſe Weiſe werden alsdann ſolche Gedanken durch die Mitwirkung unſeres Willens ſtärker und ſicherer ausgebildet werden können in unſerm Verſtande, weil, wenn zwei Kräfte derſelben Subſtanz zu demſelben Zwecke wirken, ihre gemeinſchaftliche Wirkſamkeit kräftiger und vollkommener iſt, als wenn nur eine von ihnen dieſem Zwecke ſich widmete [1]). Und hierdurch werden die Gedanken ein freies Werk unſeres Willens und können uns zugerechnet werden, der Wille aber wird frei von den Gedanken, welche er zu richten, zu ſpannen oder auch nachzulaſſen die Macht hat.

Man wird bemerken, daß dieſe Lehre von der Macht des Willens über unſere Gedanken mit der Anſicht zuſammenhängt, daß der Wille der Grund der Seligkeit oder Unſeligkeit ſei; denn ſeine Thätigkeit äußert ſich in dem Wohlgefallen oder Misfallen, in der Luſt an den

1) In sent. II dist. XLII qu. 4, 10; 11. Una intellectione intellectus existente perfecta possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam. Illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus potest voluntas — — complacere in qualibet earum, etiam si illa intellectio non fuerit cognita ut objectum actualiter, et — — voluntate complacente in aliqua intellectione, confirmat illam et intendit. Illa igitur, quae fuit remissa et imperfecta, fit per illam complacentiam perfecta et intensa et sic potest imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam. Voluntate autem nolente aliam intellectionem et non complacente in ea illa remittitur vel desinit esse et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione illius.

Dingen oder Gedanken in der Seele. Ein ſolches Wohlgefallen oder Misfallen erzeugt ſich nun bei jedem Gedanken, ſelbſt bei jeder ſinnlichen Vorſtellung in unſerer Seele und darauf beruht der Beifall, welchen wir den Gedanken geben. Das erſte Eintreten eines Gedankens iſt zwar keiner ſittlichen Schätzung unterworfen, aber ſobald der Menſch an ihm feſthält oder über ihn hinausgeht, ſo ergiebt ſich dies aus einem Werke des Willens, und dadurch wird der Gedanke gut oder ſündhaft [1]). Es wird hierdurch dem Willen die Thätigkeit zugeſchrieben an dem, was in natürlicher Weiſe in unſerer Seele ſich erzeugt hat, feſtzuhalten und erſt dadurch es uns anzueignen als etwas, was von uns begehrt worden und unſerer eigenen, freien Thätigkeit angehört.

Erſt wenn man dieſen Punkt im Auge hat, wird man begreifen, wie Duns Scotus mit ſeinem Indifferentismus die unbedingteſte Prädeſtinationslehre vereinigen kann [2]). Was oben von dem Verhältniſſe des Willens zum Verſtande gelehrt wurde, kann man in den Satz zuſammenziehen, daß nicht der entwickelte Gedanke den Willen bewege, ſondern der Wille den unentwickelten Gedanken an

1) lb. 19. Delectationes vero, quae sunt in voluntate tanquam primi motus, sunt peccatum, quando sunt de objecto illicito, — — quia illae non sunt sine actu rationis et voluntatis praecedente. — — Appetitus noster, in quo convenimus cum brutis, est liber et rationalis per participationem, non autem per actum suum, sed per actum alterius potentiae, scilicet voluntatis, cui subest.

2) Ich bemerke dies beſonders, weil man ſeinen Indifferentismus gewöhnlich als Pelagianismus gedeutet hat. Über ſeine Abweichung von der Auguſtiniſchen Lehre über die Erbſünde werden wir ſpäter ſehen.

das Licht ziehe und ſo die Bildung der Seele betreibe. Aber dabei wird doch überall feſtgehalten, daß alle Gedanken Werke des Verſtandes ſind, welcher in nothwendiger Weiſe denkt, ſei es unter dem Einfluſſe einer natürlichen oder einer übernatürlichen Urſache, und es bleibt daher dem Willen nichts anderes übrig als durch die Luſt, welche er an den Gedanken findet oder nicht findet, ſie uns anzueignen und feſt und feſter zu halten oder ſie nur an uns vorübergleiten zu laſſen. Die Entwicklungen unſeres Bewußtſeins alſo erzeugen ſich in uns mit Nothwendigkeit, aber ſie werden wahrhaft erſt unſer, wenn wir ſie durch unſern Willen feſthalten.

Man wird den Duns Scotus in dieſer Beziehung gegen den Vorwurf nicht vertheidigen können, daß er bei der ethiſchen Richtung ſeiner Lehre nicht genug die Verbindung feſtgehalten hat, welche zwiſchen Natur und Vernunft ſtattfindet. Dies äußert ſich darin, daß er vieles in der Entwicklung der Seele als etwas ſittlich Gleichgültiges anſieht, weil es nur als Grundlage des Willens gilt, aber noch nicht vom Willen ergriffen iſt [1]). Von dieſer Art ſind alle erſte Gedanken. Es äußert ſich aber auch darin, daß Gutes und Böſes nur im innern Feſthalten und Abweiſen der Entwicklungen des Bewußtſeins geſucht werden. Zwar zieht Duns Scotus auch das Handeln in Worten und äußern Werken zur Sünde hinzu, aber doch nur, ſofern es als Folge der Sünde erſcheint [2]). Hierin macht ſich der Gegenſatz zwiſchen Geiſtlichem und

1) Ib. II dist. XLI, 2 sqq.
2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 15 sqq.

Weltlichem bei ihm auf das Entſchiedenſte geltend, wie er denn z. B. im Eigenthum keine Sache des göttlichen Geſetzes erkennen kann, vielmehr es nur als eine Folge der Sünde betrachtet [1]).

Am deutlichſten tritt aber dieſe Richtung ſeiner ſittlichen Anſicht in der Lehre vom Unterſchiede zwiſchen den moraliſchen und theologiſchen Tugenden heraus. Duns Scotus unterſcheidet eine dreifache Güte der Handlungen. Die erſte beſteht allein in dem guten Werke im Allgemeinen, die andere in der beſondern Güte des Werkes in Beziehung auf alle Umſtände und mit Einſchluß der ſittlichen Triebfedern, ſelbſt daß es aus Liebe zu dem göttlichen Geſetze geſchehe, die dritte endlich iſt eine Sache der Gnade und iſt in Liebe zu Gott ſelbſt gegründet. Die beiden erſtern betrachtet er zwar als die nothwendigen Bedingungen der dritten, aber ſie werden doch nur als Wirkungen der natürlichen Entwicklung im Menſchen geſchätzt, haben noch keinen Anſpruch auf Verdienſt und Lohn, welchen nur die dritte, die Liebe Gottes, die theologiſche Tugend, die übernatürlich uns eingeflößte Gnade gewährt. Hier ſtehen natürliche Neigung in der moraliſchen Tugend, welche nichts Verdienſtliches hat, und das Verdienſt, welches in der theologiſchen Tugend verliehen wird, einander im ſchroffſten Gegenſatz gegenüber [2]).

Wir dürfen hierbei die Bemerkung nicht übergehn, welche ſchon bei Albert und Thomas ſich uns aufdrängte, daß die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnadengaben

1) Ib. IV dist. XV qu. 2, 3 sq.
2) Ib. II dist. VII, 11; dist. XL, 4.

von der Erbſünde ganz unabhängig gemacht wird. Zwar leugnet Duns Scotus die Erbſünde nicht, die Folgen der Sünde, welche von dem erſten Menſchen auf ſeinen Nachkommen übergegangen ſind, welche wir haben ohne unſer Zuthun, nicht in der ſinnlichen Begehrlichkeit beſtehend, ſondern in der Ungerechtigkeit, in der Unordnung der Seele, in welcher die ſinnliche Begehrlichkeit zum Übermaß ſich geſteigert hat [1]; zwar fordert er auch, daß dieſe Folgen getilgt werden müſſen durch die Gnade, damit wir die Seligkeit gewinnen können [2]; aber die Vergebung der Sünden, die Wiederherſtellung der menſchlichen Natur zu neuer Gerechtigkeit genügt ihm doch nur zu den Vorbedingungen der Seligkeit, zur ſittlichen Tugend. Dies tritt am deutlichſten in der Lehre heraus, daß Adam auch vor dem Sündenfalle nicht aus ſeinen bloßen natürlichen Kräften hätte ſelig werden können. Die Gründe, welche Duns Scotus anführt, enthüllen ſehr gut die Richtung ſeiner Lehre. Er unterſcheidet das ſinnliche Begehren und den Willen, verlangt aber zur Seligkeit eine völlige Übereinſtimmung und Beruhigung beider. Dieſe zu gewinnen ſcheinen ihm nun die natürlichen Kräfte des Menſchen nicht auszureichen. Denn das ſinnliche Begehren würde uns zum Sinnlichen ziehen und nicht ohne Traurigkeit würde die natürliche Neigung vom Sinnlichen abgelenkt werden können. Da nun aber zur höchſten Seligkeit gehört, daß wir dem Sinnlichen durchaus entſagen und in Liebe uns ganz Gott ergeben, ſo fordert

1) lb. II dist. XXX qu. 2, 2; dist. XXXII, 7; 12; 14.

2) lb. II dist. XXVIII, 7; dist. XXXII, 13; IV dist. XIV qu. 1, 8.

Duns Scotus eine übernatürliche Einwirkung des übernatürlichen Objects unſerer Liebe, welche uns über jene Traurigkeit des ſinnlichen Begehrens erheben und im Genuſſe Gottes ſelbſt das Leiden uns zur Luſt machen könnte [1]). Damit ſtimmt ſein Begriff der Sünde überein, welche ihm in der Abwendung des Willens von Gott, in der Hinwendung zur Creatur beſteht [2]); denn der ſündhafte Wille iſt eine Contraction des allgemeinen Willens auf das beſondere, beſchränkte Geſchöpf [3]). Eine ſolche Beſchränkung darf bei der beſeligenden Liebe Gottes nicht beſtehn. Wir werden erſt jetzt recht verſtehn, warum Duns Scotus nicht zugeben konnte, daß die Liebe des Nächſten in dem abſoluten Willen Gottes liege. Aber es iſt hierin auch die Scheu vor dem weltlichen Leben und der weltlichen Liebe nicht zu verkennen, welche in jedem Begehren des Sinnlichen und Endlichen eine Störung der Liebe Gottes fürchtet. Unſtreitig eine auffallende Erſcheinung bei einem Manne, welcher doch die Einheit der niedern und der höhern Vermögen im Menſchen kräftig

---

1) Ib. II dist. XXIX, 4. Oportuit aliquid ex se ipsi voluntati esse delectabilius, quam aliquod delectabile alicujus vis inferioris, et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis, oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale, quo fieret sibi finis delectabilior, quam aliquod delectabile alicujus appetitus sensitivi, propter quam rationem delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensitivo, quam recedendo ab illo delectabili, scilicet fine. Ib. 7.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 2 sq.; dist. XLIII qu. 1, 2. Peccatum est aversio a deo et conversio ad creaturam.

3) Ib. II dist. XXXVII qu. 2, 10. Voluntas contracta per differentiam aliquam ad volitionem creatam, quam circumloquimur per hoc, quod est limitatum, est proxima causa defectus.

zu vertheidigen wußte. Es offenbart ſich darin aber auch der allgemeine Gedanke, welcher durch ſein ganzes Syſtem hindurchgeht, daß die Vollendung ſo wie des Denkens, ſo auch des Wollens der Geſchöpfe von einem Objecte abhängig ſei [1]). Der Menſchheit kommt nur ein paſſives Vermögen zur Seligkeit zu, welches nicht durch ein natürlich, ſondern durch ein übernatürlich Wirkendes zur Wirklichkeit ſich entwickeln läßt [2]). Eben nur deswegen, wie ſchon früher erwähnt, wird die Beſeligung als ein übernatürlicher Act angeſehn, welcher von Gott ausgehen muß, der unſere Handlungen annimmt, ſich gefallen läßt und zum Verdienſt uns anrechnet, dem die Perſon früher gefällt, als die Handlung [3]), obgleich die ſittliche Handlung als nothwendige Bedingung für die Liebe Gottes vorhanden ſein muß und von dem Menſchen ausgeht, welchem ſie als Verdienſt angerechnet werden ſoll [4]).

Bemerkenswerth iſt es bei dieſen Sätzen, daß Duns

1) De anima qu. 11, 7. Delectatio autem est in voluntate, sed non a voluntate, sed ab objecto.

2) Ib. qu. 15, 10.

3) In sent. I dist. XVII qu. 3, 22 sq.; 27; 34; quaest. quodl. fol. 41 col. 1.

4) In sent. I dist. XVII qu. 3, 25. Actus, qui est meritum, est in potestate mea supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate mea, nisi dispositive, tamen sic dispositive, quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum. Aus dieſer und ähnlichen Stellen hat man den Pelagianismus oder Semipelagianismus des D. S. beweiſen wollen. Es iſt aber nur verwirrend den Streit zwiſchen Pelagius und Auguſtinus auf eine Zeit anwenden zu wollen, in welcher die Gedanken eine ganz andere Wendung genommen hatten.

Scotus den Willen von dem übernatürlichen Objecte ſeiner Liebe doch ganz anders beſtimmen läßt, als von den natürlichen Objecten. Es iſt natürlich in dieſer Liebe des Menſchen zu Gott nicht mehr die Rede davon, daß der Wille auch zum Entgegengeſetzten ſich beſtimmen könnte, ſondern die Perſon, wie geſagt, iſt Gott früher angenehm als die Thätigkeit des Willens und dieſe wird dem gemäß ſich beſtimmen müſſen. Dies ſtimmt damit überein, daß zwar die Mittel zufällig ſind, aber nicht der Zweck, von deſſen Liebe Gott ſelbſt nicht entbinden kann. Auch wurde ſchon oben bemerkt, daß zwar bei unvollkommener Erkenntniß dunkle und verworrene Gedanken neben der deutlichen Erkenntniß Raum haben und daß auf jene alsdann die Wahl des indifferenten Willens ſich richten kann [1]; aber anders wird es mit der vollkommenen Erkenntniß Gottes ſein. Hier ſoll alſo die Unentſchiedenheit des Willens aufhören; ſie galt nur für dieſes Leben, welches in der Mitte zwiſchen Anfang und Ende liegt. Wir ſind auf dem Wege und ſo lange man auf dem Wege iſt, kann man irren; erſt der völlig erfüllte Wille würde ſicher ſein, ohne Wahl und Schwanken, in der Gegenwart des unendlichen Objects, welches ihn nicht anders als feſthalten kann [2].

Gegenwärtig aber haben wir die Wahl, nur im Vorgeſchmack des Genuſſes lebend, welcher uns werden ſoll, nur von Ferne den Gegenſtand unſerer Liebe erblickend. Da können wir Gott zwar unmittelbar, aber doch nur

1) lb. II dist. XLII qu. 4, 11.

2) lb. II dist. XX qu. 1, 2; dist. XXIII, 7.

im Allgemeinen erkennen und lieben [1]). Da bedürfen wir der göttlichen Erleuchtung um unſern Weg finden, um unſerm Heil vertrauen zu können, und wandeln nicht im Schauen, ſondern nur im Glauben, welcher das niedrigſte unter den übernatürlichen Lichtern iſt [2]). Da bedürfen wir auch, um uns mit unſerm zukünftigen Ziele in Verbindung zu ſetzen, der Sacramente, in welchen zwar eine übernatürliche Kraft liegt, aber doch nur eine unvollkommene, weil ſie in der Bewegung iſt [3]). Mit einem ſterblichen Körper verbunden können wir keiner unvergänglichen Luſt theilhaftig ſein; an das Unvergängliche müſſen wir glauben, auf das ewige Leben hoffen. So wie uns die ewige Wahrheit nicht gegenwärtig iſt, ſo dürfen wir uns auch keiner vollkommenen Wiſſenſchaft rühmen. Dürfen wir etwa behaupten, daß die menſchliche Wiſſenſchaft im Stande ſei aus ſichern Gründen die Unſterblichkeit des Menſchen zu beweiſen? Keinesweges. So gewiß es iſt, daß zum Weſen des Menſchen die Erkenntniß des Verſtandes gehört, ſo folgt daraus doch nur mit Wahrſcheinlichkeit, daß unſere vernünftige Seele ohne Materie und einfach, nach dem Ewigen ſtrebend, auch unvergänglich ſei, daß aber der ganze Menſch, ſein Leib mit eingeſchloſſen, des ewigen Lebens theilhaftig ſein werde, läßt ſich auch nicht einmal mit Wahrſcheinlichkeit darthun [4]). Seine Überzeugung von der Unſterblichkeit des Menſchen

1) lb. I dist. XVII qu. 3, 34; IV dist. XLIX qu. 12, 8.
2) lb. III dist. XXIV, 21.
3) lb. IV dist. I qu. 5, 3.
4) lb. IV dist. XLIII qu. 2, 4 sqq.; der Abſchluß findet ſich nr. 26.

hat ihren genügenden Grund allein in der Gewißheit des ſeligen Lebens, welches dem erwählten Menſchen im Beſondern beſtimmt und von ihm erreichbar iſt; dieſe Gewißheit aber können wir nicht auf natürlichem Wege gewinnen [1]).

Werfen wir nun noch einen Blick auf die letzten Dinge, wie Duns Scotus ſie denkt, ſo können wir uns nicht verhehlen, daß die Vernachläſſigung der phyſiſchen Unterſuchungen einer zu dreiſten und zu wörtlichen Auslegung der heiligen Autoritäten bei ihm in die Hände arbeitete [2]). Über den Körper der Seligen, über ſeine Leidenloſigkeit, Beweglichkeit, Klarheit und Feinheit ſtellt Duns Scotus weitläuftige Unterſuchungen an und ſieht ſich dabei genöthigt die letztere ſo groß zu finden, daß zwei Körper an demſelben Orte zugleich ſein können; um die Möglichkeit hiervon zu beweiſen hält er ſich an den allgemeinſten metaphyſiſchen Begriff des Körpers, bemerkt aber nicht, daß er eben dadurch den Begriff des phyſiſchen Körpers ganz beſeitigt [3]). Mit dieſer Anſicht hängt auch ſeine Löſung der Frage, ob alle Seligen im ewigen Leben einander gleich ſein würden, ſehr eng zuſammen, indem er eine gewiſſe Ungleichheit der Individuen auch noch im ſeligen Leben feſthalten zu müſſen glaubt und hierzu die Verſchiedenheit der Körper herbeizieht [4]). Doch liegen die

1) lb. 32.

2) Vieles davon iſt den Spätern anſtößig geweſen; man hat über dieſe Punkte, wie über anderes, verſchiedene Texte; einiges iſt von Cavellus, ich weiß nicht mit welchem Rechte, aus dem Text geworfen worden. lb. II dist. XX qu. 2, 4.

3) lb. IV dist. XLIX qu. 16, 17 sq.

4) lb. IV dist. L qu. 6, 11.

letzten Beweggründe zu dieſer Entſcheidung tiefer in der eigenthümlichen Denkweiſe des Duns Scotus. Er geſteht auf der einen Seite zu, daß Verſtand und Wille der Geſchöpfe nur in Gott, im Unendlichen ihre Befriedigung finden können, ſieht auch weder von Seiten des unendlichen Objects, noch von Seiten unſerer individuellen Vernunft ein Hinderniß, daß jenes ſich uns mittheilen, wir es empfangen und genießen können; auf der andern Seite aber findet er, daß doch verſchiedene Menſchen in verſchiedener Weiſe zur Seligkeit vorbereitet ſind durch ihr früheres Leben, durch ihr verſchiedenes Verdienſt, durch die verſchiedenen Entwicklungen ihres Willens, und dies führt ihn zu der Überzeugung, daß ſolche Vorgänge nicht ohne Folgen ſein könnten; das Frühere muß im Spätern ſich fortſetzen; das zeitliche Leben der Menſchen, von allen in verſchiedener Weiſe geführt, bietet auch für die vertheilende Gerechtigkeit Gottes in der Beſeligung verſchiedene Anknüpfungspunkte dar [1]). Wir ſehen, wie entſchieden Duns Scotus auch hier es feſthält, unſere Natur auch in der individuellen Form ſei zu allem Guten befähigt, wie er den Grundſätzen ſeiner Vorgänger darin auf das Unzweideutigſte ſich entgegenſetzt, aber auch nicht davon abgeht den unendlichen und nothwen-

1) Ib. 5. Intellectus et voluntas non quietatur, nisi ubi est objectum suum in summa sua perfectione, ergo nonnisi in infinito. — — Enti ut ens non repugnat esse infinitum. — — Quaecunque potentia passiva in specie est ad perfectionem totam eandem in specie absolute in quocunque individuo, propter dispositionem tamen, ut puta propter merita, ut disposita sic potest esse inaequalis respectu perfectionis in diversis individuis in eadem specie. Ib. 6 sqq.

digen Inhalt unſeres Lebens mit dem Zeitlichen und Zufälligen in die genaueſte Verbindung zu ſetzen, indem er den Willen zum Princip auch unſeres ewigen Lebens macht und dieſes dadurch mit den beſondern und beſchränkten Aufgaben des zeitlichen Daſeins, in welchem der Menſch ſich vorbereitet, zu einem Ganzen zuſammenfaßt. Da begnügt er ſich damit von dem Willen zu verlangen, daß er ſeine Beruhigung in dem Guten finde, welches Gott ihm beſtimmt hat; alles Begehren, welches darüber hinausgeht, iſt Sünde. Doch geſteht er bei dieſer Verſchiedenheit im letzten Zwecke zu, daß die Luſt an allem Guten in uns wie in andern allen gemein ſein werde [1]), eine Formel, welche in der That von der Lehre Alberts, daß zwar in den Geſchäften, aber nicht in dem Zwecke der vernünftigen Weſen ein Unterſchied ſtattfinde, nicht weit abzuſtehn ſcheint.

So wie Duns Scotus ohne Zweifel der ſcharfſinnigſte und eindringendſte Geiſt unter den Philoſophen des Mittelalters iſt, ſo möchte man ihm auch wohl zugeſtehn müſſen, daß er am tiefſten und vollſtändigſten die Beſtrebungen der Philoſophie in dieſem Zeitraum nach ihren Stärken und Schwächen aufgedeckt hat. Seine Kunſt iſt im Allgemeinen roh, ſeine Sprache barbariſch; aber auf das feinſte arbeitet er jeden Gedanken aus; Überſicht

1) Ib. 4. Quietatur (sc. appetitus), quia attingit, quantum natus est attingere per dispositionem illam mediam, sine qua non erit conjunctio ad illam causam. — — Beatus non vult habere majorem beatitudinem, quam deus vult eum habere. Ib. 10. Quilibet gaudebit de quolibet et de omnibus, de quibus alius gaudebit.

fehlt ſeinen Darſtellungen faſt ganz; wer aber von der feinen Gliederung der einzelnen Gedanken zu genauerer Betrachtung ſich anlocken läßt, wird allmälig gewahr werden, daß doch der ſcheinbar verworrenen Maſſe ſeiner Sätze eine ſehr beſtimmt entwickelte Anſicht der Dinge zum Grunde liegt; den Autoritäten des Alterthums bezeugt er ſeine aufrichtige Verehrung, und ſeine Ehrfurcht vor den Lehren der Kirche iſt unbedingt; aber dabei weiß er durch die Feinheit ſeinen Unterſcheidungen dem kühnen und eigenthümlichen Geiſte ſeiner Lehre eine freie und ſichere Bahn zu brechen. Das Stärkſte, was man gegen ſeine allgemeine Weiſe einwenden kann, bezeichnet eben nur den Charakter der mittelalterlichen Philoſophie. Alle Grundſätze, auf welche er ſich ſtützt, haben ein vorherſchend logiſches oder metaphyſiſches Anſehn; auf die Einzelheiten des ethiſchen oder phyſiſchen Lebens und Daſeins läßt er faſt nur beiſpielweiſe ſich ein.

Damit ſteht es nicht in Widerſpruch, daß die Richtung ſeiner Lehre durchaus ethiſcher Art iſt. Denn es handelt ſich ihm, ſo weit ſeine Lehre der Philoſophie angehört, nur um die metaphyſiſchen Grundlagen der Ethik. Dieſe ethiſche Richtung hat er mit der Kirchenlehre und daher mit der ganzen Philoſophie des Mittelalters gemein; aber keiner hat ſie deutlicher herausgeſtellt und entſchiedener durchgeführt, als er, keiner hat auch die metaphyſiſchen Grundlinien derſelben zugleich ſchärfer gezogen und ſtrenger inne gehalten. Daher kommt es, daß er, welcher doch die Allmacht Gottes gegen alle Naturbeſchränkungen bis an die äußerſte Grenze vertheidigte, dennoch keinen Augenblick daran zweifelt, daß Gott Unmögliches, Wi-

derſprechendes nicht möglich machen könne. Der Satz des Widerſpruchs iſt ſein metaphyſiſcher Hort, aus welchem er alle ſeine philoſophiſchen Sätze ſchöpft. Daher kommt es, daß er eben ſo kühn als folgerichtig den falſchen Gegenſatz zwiſchen Natürlichem und Übernatürlichem aufhebt, als wenn Gottes übernatürliche Gaben das Vermögen der Geſchöpfe ſie zu faſſen überſteigen und Gott alſo, indem er ſie giebt, Unmögliches vollbringen könnte. Ohne den Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft aufzuheben, ohne die höhere Einigung beider in Gott zu leugnen, gilt ihm das Übernatürliche doch für nichts anderes, als für das, was ſein Begriff bezeichnet, für den Grund der Natur, aber in ſeiner ethiſchen Richtung auch für das Object oder den Zweck unſeres vernünftigen Strebens. In ihm ſollen auch für uns Natur und Vernunft ſich einigen, weil nur bei der Einigkeit aller Kräfte unſeres Lebens das Höchſte erreicht und eine völlige Befriedigung unſeres Begehrens gewonnen werden kann. Deswegen verlangt Duns Scotus auch eine völlige Aufhebung des Widerſpruchs im Menſchen, eine völlige Übereinſtimmung nicht allein des Körpers und des Geiſtes, ſondern auch im menſchlichen Geiſte nicht minder eine völlige Übereinſtimmung des Niedern mit dem Höhern, des Verſtandes und des Willens, indem er jenen als die Naturſeite, dieſen als das Freie im geiſtigen Leben betrachtet. Mit jener metaphyſiſchen Richtung ſeiner Lehre ſteht denn auch das Beſtreben in Verbindung dem Begriffe des Überſchwenglichen in Gott eine genauere Beſtimmung zu geben. Denn auf den Begriff des Seienden geht Duns Scotus dabei zurück, in ihm findet er die-

ſelbe Bedeutung für Gott und für Geſchöpfe; Bedingtes und Unbedingtes ſind beide nur Arten desſelben Seins, ſind beide in demſelben Sinne des Wortes, und ſo erſcheint es ihm nun auch als möglich, daß der Verſtand, welcher das Seiende erkennt, auch Gottes Sein zu erkennen vermag, wenn gleich das Sein Gottes nicht nach demſelben Maße gemeſſen werden darf, nach welchem das Sein der Geſchöpfe. Sind doch Bedingtes und Unbedingtes, Zufälliges und Nothwendiges nur verſchiedene Arten desſelben Seins, obgleich von verſchiedener Art, doch desſelben Inhalts.

Wir haben hierin den charakteriſtiſchen Zug angedeutet, welcher durch die Verfahrungsweiſe des Duns Scotus in allen ſeinen Unterſuchungen hindurchgeht. Überall iſt er bemüht die Widerſpruchloſigkeit oder die Übereinſtimmung unter den Gliedern unſeres Denkens nachzuweiſen, überall hat er es daher auch mit einander entſprechenden Unterſchieden zu thun, mit Gegenſätzen, die einander fordern und deren Zuſammengehören er durch alle Momente, welche ſeiner Betrachtung ſich darbieten, nachzuweiſen bemüht iſt. So iſt es, wenn er auseinanderſetzt, daß Zufälliges oder Bedingtes und Nothwendiges oder Unbedingtes einander in allen Punkten entſprechen müſſen, ſo wie Leidendes und Thätiges, ſo wie Materie und Form, Empfängliches und Object, welches bewegt. So wenn er zeigt, daß Allgemeines und Beſonderes zu einer Einheit zuſammengehören, indem ihr Unterſchied nur darauf beruht, daß der Verſtand entweder von oben herab oder von unten herauf die Reihe der Begriffe durchläuft, oder wenn er darthut, daß auch Niederes und Hö-

heres in der Entwicklung der Seele zu einander paſſen müſſen, damit durch ihren Einklang das Ziel des Lebens erreicht werde, ſo nicht minder, wenn er Verſtand und Willen wie das natürliche und das freie Element unſeres geiſtigen Lebens mit einander zu einer unzertrennbaren Einheit verknüpft wiſſen will. Dies iſt das Princip ſeiner Lehre, welches er in der Formel auszudrücken pflegt, daß die entgegengeſetzten Begriffe einander verhältnißmäßig zugeordnet ſein müſſen. Die Wahrheit, würde man ſagen können, ſucht er nicht in einem oder dem andern Gliede der Gegenſätze, ſondern nur in dem, was über beiden ſchwebt und die Vermittlung beider bildet.

Dies wird niemand verkennen, welcher bemerkt, daß dieſer Gedanke und dieſe Verfahrungsweiſe die Hauptprobleme, mit welchen er ſich beſchäftigt, ihm löſt, ſowohl das theologiſche als das moraliſche. Was das theologiſche betrifft, ſo erkennt er, was vielen verborgen bleibt, daß es vergeblich ſein würde Göttliches und Weltliches, Nothwendiges und Zufälliges, in einen ſchroffen Gegenſatz gegeneinanderüber zu ſtellen; eine Verbindung zwiſchen beiden muß geſucht werden; ſie müſſen einander verhältnißmäßig zugeordnet ſein. Daher müſſen wir von Seiten Gottes, des nothwendigen Seins, ſetzen, daß er trotz ſeiner Nothwendigkeit zufällig verurſache, von der Seite des Zufälligen, daß es fähig ſei die unbedingten und unendlichen Wirkungen Gottes in ſich aufzunehmen, trotz ſeiner Endlichkeit. Man kann ſagen, in dem Beſtreben dieſe beiden Punkte zu unterſcheiden und zu vereinigen, darin iſt ſeine ganze Theologie gegründet, ſo weit ſie von philoſophiſchen Gedanken bewegt wird. Aber

das ethiſche Problem ſchließt ſich daran auf das Engſte an. Wir bemerken dies, wenn wir jenen Unterſchied in Gott mit einem Unterſchiede in den ſittlichen Geſchöpfen verglichen ſehen, wenn wir erfahren, daß eben deswegen Duns Scotus den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen in Gott, ſeinen realen Eigenſchaften, in das ſtärkſte Licht zu ſtellen ſucht, weil er in jenem das Nothwendige, in dieſem das zufällig Verurſachende erblickt. Eben deswegen hält er den Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen Gottes von ſich und ſeiner Wirkſamkeit nach außen vermittelſt ſeines Willens für einen weſentlichen Punkt der theologiſchen Unterſuchung, weil jene beiden Punkte in dem Begriffe Gottes nicht ununterſchieden gelaſſen werden dürfen; in einer andern Form aber kehrt ihm derſelbe Unterſchied auch wieder zurück, wenn er den abſoluten und den geordneten Willen Gottes trennt, eine Form der Lehre, welche doch zugleich auch darauf verweiſen ſoll, daß wir über den Unterſchied zwiſchen dem nothwendigen Weſen und dem zufällig verurſachenden Willen Gottes die Einheit des Verſtandes und des Willens in ſeiner geiſtigen Subſtanz nicht überſehen dürfen. Noch entſchiedener aber tritt dieſes ethiſche Problem in den Gegenſätzen hervor, welche wir bei Betrachtung der weltlichen Dinge feſthalten und vereinigen müſſen. Ausgehend von der Aufgabe der Theologie uns den Weg zum Heile zu zeigen fordert er ſtrenger als alle ſeine Vorgänger alle Bedingungen, welche hierzu erforderlich ſind. Da verlangt er den Glauben, die Hoffnung und die Liebe Gottes, durch welche wir dem unendlichen Objecte uns zuwenden mit der Zuverſicht es erreichen zu können, durch

welche wir es auch wirklich ergreifen in unſerm eigenen Willen, mit der Erleuchtung unſeres Verſtandes, aber nicht minder durch die übernatürliche Wirkſamkeit Gottes, in welcher er ſein unendliches Weſen uns mittheilt. Und in dieſem Acte der Mittheilung und des Empfangens erweiſt ſich die unendliche Empfänglichkeit der endlichen Weſen dieſer Welt, welche dem ſittlichen Reiche Gottes angehören. In dieſer ſeiner ethiſchen Richtung beſeitigt Duns Scotus alle die Schranken, welche man dem Verſtande der Geſchöpfe hatte aufdrängen wollen. Die Grade der natürlichen Dinge ſchrecken ihn nicht ab dem Menſchen eine Faſſungskraft für das Höchſte zuzueignen; denn ſein Verſtand muß ſeinem Willen entſprechen. Der Menſch ſteht hierin nicht tiefer als die Engel. Wenn er auch ſeinem Sein nach den Geſchöpfen angehört, ſo kann er doch den Schöpfer faſſen; der Verſtand kann Höheres erkennen, als ſein Sein, nur verhältnißmäßig muß er gebildet ſein zu dem unendlichen Objecte, mit welchem er unmittelbar und in ſeinem Innerſten vereinigt iſt. Wenn wir die Anordnung des theologiſchen Syſtems überſehen, wie Duns Scotus von den ſittlichen Forderungen ausgeht und auf ſie immer wieder zurückkommt, ſo werden wir nicht anſtehen hierin die ſtärkſten Beweggründe ſeiner Lehre anzuerkennen. Hierhin hatte ja überhaupt von jeher das Chriſtenthum gewieſen, daß im Menſchen das göttliche Leben, im Endlichen das Unendliche ſich vollziehen ſollte. Duns Scotus beſeitigte nur die Vorurtheile ſeiner Vorgänger, als wenn hierzu eine Erhöhung unſeres Vermögens, eine Zugabe zu unſerer Natur, eine Entrückung aus uns ſelbſt verlangt werde, indem er darthut,

das ethiſche Problem ſchließt ſich daran auf das Engſte an. Wir bemerken dies, wenn wir jenen Unterſchied in Gott mit einem Unterſchiede in den ſittlichen Geſchöpfen verglichen ſehen, wenn wir erfahren, daß eben deswegen Duns Scotus den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen in Gott, ſeinen realen Eigenſchaften, in das ſtärkſte Licht zu ſtellen ſucht, weil er in jenem das Nothwendige, in dieſem das zufällig Verurſachende erblickt. Eben deswegen hält er den Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen Gottes von ſich und ſeiner Wirkſamkeit nach außen vermittelſt ſeines Willens für einen weſentlichen Punkt der theologiſchen Unterſuchung, weil jene beiden Punkte in dem Begriffe Gottes nicht ununterſchieden gelaſſen werden dürfen; in einer andern Form aber kehrt ihm derſelbe Unterſchied auch wieder zurück, wenn er den abſoluten und den geordneten Willen Gottes trennt, eine Form der Lehre, welche doch zugleich auch darauf verweiſen ſoll, daß wir über den Unterſchied zwiſchen dem nothwendigen Weſen und dem zufällig verurſachenden Willen Gottes die Einheit des Verſtandes und des Willens in ſeiner geiſtigen Subſtanz nicht überſehen dürfen. Noch entſchiedener aber tritt dieſes ethiſche Problem in den Gegenſätzen hervor, welche wir bei Betrachtung der weltlichen Dinge feſthalten und vereinigen müſſen. Ausgehend von der Aufgabe der Theologie uns den Weg zum Heile zu zeigen fordert er ſtrenger als alle ſeine Vorgänger alle Bedingungen, welche hierzu erforderlich ſind. Da verlangt er den Glauben, die Hoffnung und die Liebe Gottes, durch welche wir dem unendlichen Objecte uns zuwenden mit der Zuverſicht es erreichen zu können, durch

welche wir es auch wirklich ergreifen in unſerm eigenen Willen, mit der Erleuchtung unſeres Verſtandes, aber nicht minder durch die übernatürliche Wirkſamkeit Gottes, in welcher er ſein unendliches Weſen uns mittheilt. Und in dieſem Acte der Mittheilung und des Empfangens erweiſt ſich die unendliche Empfänglichkeit der endlichen Weſen dieſer Welt, welche dem ſittlichen Reiche Gottes angehören. In dieſer ſeiner ethiſchen Richtung beſeitigt Duns Scotus alle die Schranken, welche man dem Verſtande der Geſchöpfe hatte aufdrängen wollen. Die Grade der natürlichen Dinge ſchrecken ihn nicht ab dem Menſchen eine Faſſungskraft für das Höchſte zuzueignen; denn ſein Verſtand muß ſeinem Willen entſprechen. Der Menſch ſteht hierin nicht tiefer als die Engel. Wenn er auch ſeinem Sein nach den Geſchöpfen angehört, ſo kann er doch den Schöpfer faſſen; der Verſtand kann Höheres erkennen, als ſein Sein, nur verhältnißmäßig muß er gebildet ſein zu dem unendlichen Objecte, mit welchem er unmittelbar und in ſeinem Innerſten vereinigt iſt. Wenn wir die Anordnung des theologiſchen Syſtems überſehen, wie Duns Scotus von den ſittlichen Forderungen ausgeht und auf ſie immer wieder zurückkommt, ſo werden wir nicht anſtehen hierin die ſtärkſten Beweggründe ſeiner Lehre anzuerkennen. Hierhin hatte ja überhaupt von jeher das Chriſtenthum gewieſen, daß im Menſchen das göttliche Leben, im Endlichen das Unendliche ſich vollziehen ſollte. Duns Scotus beſeitigte nur die Vorurtheile ſeiner Vorgänger, als wenn hierzu eine Erhöhung unſeres Vermögens, eine Zugabe zu unſerer Natur, eine Entrückung aus uns ſelbſt verlangt werde, indem er darthut,

daß unſer Erkennen Gottes von Seiten unſeres Vermögens nur ein natürliches, daß alles Zufällige dem Nothwendigen verhältnißmäßig zugeordnet ſein müſſe, wie das Leidende dem Thätigen.

Dieſen ethiſchen Grundzug ſeiner Lehre werden wir überall durch ſeine metaphyſiſchen Grundſätze unterſtützt finden, wo nicht etwa ſeine philoſophiſche Anſicht durch Anbequemungen an die Überlieferung getrübt wird. Wir erkennen ihn wieder in ſeinen Lehren über die Entwicklung der vernünftigen Seele aus den niedern Kräften heraus, die an das Sinnliche und Materielle ſich anſchließen; denn die Nothwendigkeit der materiellen Grundlage wird für alle zufällige Dinge angenommen, weil die Materie nur das Subject des Zufälligen iſt. Wenn ihm auch das Sinnliche als etwas erſcheint, was von der Intelligenz abgeſondert werden könnte, ſo iſt er doch davon überzeugt, daß wir in unſerm ſittlichen Leben erſt von ihm, vom Sinnlichen aus zu den höhern Stufen der Entwicklung gelangen können. So ſoll auch die ſittliche Tugend der theologiſchen als Bedingung vorangehn. Am ſtärkſten aber drückt ſich der ſittliche Sinn dieſer Lehre in dem Verhältniſſe der Unterordnung aus, welches dem Verſtande zum Willen gegeben wird. Das ſittliche Leben als Zweck ſoll über das theoretiſche herſchen, das theoretiſche Leben nur ein Mittel für den Genuß Gottes ſein, wenn gleich die Anſchauung Gottes als nothwendiger Beſtandtheil der Seligkeit gilt. Hierin iſt der Indifferentismus des Duns Scotus gegründet, der mit Scharfſinn entwickelt zwar auch nur als eine einſeitige Darlegung des Verhältniſſes zwiſchen Verſtand und Willen angeſehn

werden kann, aber ohne Zweifel für die Entwicklung des ethiſchen Geiſtes in der Kirchenlehre ein Fortſchritt war, der nicht ausbleiben durfte.

Aber unſtreitig ſind alle die Lehren des Duns Scotus in ihrer ethiſchen und metaphyſiſchen Tendenz nur ſehr allgemein gehalten. Es fehlt ihnen an einer lebendigen Anſchauung, an einer fruchtbaren Anwendung auf das Einzelne. Daher bleibt Duns Scotus faſt nur dabei ſtehen, daß die nothwendige Urſache zufällig verurſachend alles in der Welt unbedingt in der Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten durchdringen und beherſchen müſſe und daß von der andern Seite die bedingten Dinge im Stande ſein werden das unendliche Object in Verſtand und Willen zu ergreifen und zu faſſen; wie aber dieſer Proceß von beiden Seiten ſich vollziehe, darüber finden wir bei ihm nur wenige Winke. Deswegen muß ihm die offenbarte Religion an vielen Stellen zum Beweiſe dienen, wo man glauben ſollte, daß Gründe der Vernunft ausreichen würden. Die Gründe dieſer Erſcheinung liegen eben ſo ſehr in ſeiner ſittlichen, wie in ſeiner metaphyſiſchen Anſicht der Dinge. Indem er die Welt als einen ſittlichen Proceß begreifen wollte, erſchien ihm der ewige Rathſchluß Gottes über die Verdammten wie ein unauflösliches Räthſel; den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem, die Nothwendigkeit, daß er zunächſt in Beziehung auf die Beſtimmung Gottes als ein perſönlicher gefaßt werden müſſe, konnte er nicht überwinden; hier verſagte ihm ſeine Methode die entgegengeſetzten Begriffe als verhältnißmäßig einander zugeordnete Glieder zu faſſen, denn das Böſe nur als ein Niederes in der Unter-

ordnung der Begriffe oder der Grade oder nur als einen Mangel zu denken, das ließ eben die Stärke seiner ethischen Richtung nicht zu. Da nahm er seine Zuflucht zu dem absoluten Willen Gottes, welcher ihm wie ein tief Verborgenes über dem geordneten Willen schwebt. Nicht minder wurde er nach dieser Seite von seinen metaphysischen Grundsätzen getrieben. Seine Methode die Glieder seiner Gegensätze durch einander wechselsweise zu bestimmen hätte ihn dahin führen können den Begriff Gottes nur in seiner Beziehung zur Welt zu fassen; eben dahin würde er auch gekommen sein, wenn er streng daran sich gehalten hätte, daß wir auf den Begriff Gottes nur von der Erfahrung der weltlichen Dinge geführt werden; aber seine theologische Richtung hatte auch unabhängig von allen diesen Betrachtungen den Begriff Gottes im Auge. Gott ist das Vollkommene; in allen diesen weltlichen Dingen hat er doch nur in unvollkommener Weise sich offenbaren können; sie sind nur die Zeichen seines zufällig wirkenden Willens, nicht seiner unendlichen Almacht, seines absoluten Willens und Wesens. Selbst jene Methode mit den Gegensätzen zu verfahren, konnte ihm nun eine Bestätigung dieser Gedanken herbeizuführen scheinen. Denn ihr liegt doch der Gedanke zum Grunde, daß die Wahrheit nicht in den Gegensätzen und in ihrem gegenseitigen Verhältniß erschöpft sei, sondern in dem Grunde derselben, welcher über ihnen frei schwebe und erst durch Wahl dazu sich bestimme in einen solchen Gegensatz einzutreten und ihn zu begründen. Dies ist der mystische Gedanke, welchen Duns Scotus in verschiedenen Formen darzustellen strebt, welcher ihn antreibt außer

der Offenbarung Gottes in der Welt noch eine höhere Offenbarung in der Anſchauung des unendlichen Objects zu hoffen und einen Vorſchmack derſelben für die gläubige Seele zu fordern.

Hierauf beruht es, daß er bei aller ſeiner dogmatiſchen Strenge das weltliche Erkennen mit ſkeptiſchen Augen betrachtet, ja alles weltliche Leben in einen ſtarken Gegenſatz gegen ſeinen verborgenen übernatürlichen Grund ſetzt, weil es nur einen zufälligen Zuſammenhang mit Gottes Weſen habe, nur ein zufälliges Mittel für die Gnade Gottes ſei. Nach der Seite der ſittlichen Betrachtung zu tritt dieſe Denkweiſe beſonders ſtark heraus, weil dieſe Seite die Forſchung des Duns Scotus vorherſchend beſchäftigt. Das Einzelne, deſſen Hell wir hier zu betreiben haben, iſt in ſeiner Eigenthümlichkeit von unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft doch nicht zu ergründen, den Willen Gottes in ſeinem unbedingten Rathſchluß über Gerechte und Ungerechte, daß er auch das Böſe zuläßt, können wir nicht begreifen, daß er zur Unſterblichkeit unſerer ganzen Perſon uns beſtimmt hat, können wir nicht beweiſen, wenn wir auch einſehen, daß er unſern Willen auf ſich gerichtet haben muß, ſo verſtehen wir doch ſein ſittliches Geſetz nicht, nicht einmal, wie er wollen kann, daß wir alle unſere Nächſten lieben und ihnen das Gute wünſchen, welches er ihnen zum Theil verſagt hat, die Mittel zur Seligkeit, welche ſein Geſetz vorſchreibt, erſcheinen uns vielmehr als willkürlich, und nur durch übernatürliche Offenbarung können wir ſie und ihre zureichende Kraft erkennen. So gründet ſich überall die Nothwendigkeit des ſittlichen Handelns auf einen [illegible]

türlicher Weiſe unerforſchlichen Willen Gottes, ja die ganze Welt, welche nur zum Mittel für dieſes Handeln beſtimmt iſt, hat einen ſolchen unerforſchlichen Grund. Daher dürfen wir auch nur von der Theologie die uns nothwendige Aufklärung erwarten; die weltliche Wiſſenſchaft aber dient ihr nur zu ihrem nothwendigen Gegenſatze und zu der Begründung der Überzeugung, daß wir bei ihr nicht ſtehen bleiben, ſondern die Theologie ſuchen müſſen. Auch ſie jedoch ſoll uns nur einen Vorſchmack des ſeligen Schauens und Genießens Gottes geben; von dem Gedanken, daß wir den Glauben begreifen könnten, iſt Duns Scotus noch weiter entfernt, als Thomas von Aquino. Wenn die Offenbarung uns Wiſſenſchaft gewähren wollte, ſo würde ſie viel mehr lehren müſſen, viel weniger praktiſch ſein, viel weniger auf Ermahnungen ſich einlaſſen.

Viertes Kapitel.

Abweichungen von der ſyſtematiſchen Ausbildung der Theologie.

Der große Reichthum an philoſophiſchen Unterſuchungen, welchen das 13. Jahrh. darbietet, hat uns Mäßigung und Beſchränkung in unſern Mittheilungen geboten. Möge es uns gelungen ſein von den charakteriſtiſchen Zügen nichts übergangen zu haben. Wer die theologiſchen Syſteme, welche wir gemuſtert haben, im Ganzen zu überblicken vermag, wird nicht anſtehn in ihrer Einſeitig-

keit den Keim ihres Verfalls zu erkennen. Aber nicht allein in ihnen ſelbſt macht er ſich kenntlich, ſondern wir ſehen neben ihnen auch andere Richtungen der Forſchung emporſtreben, welchen in dieſen Syſtemen nicht ihr volles Recht widerfuhr. Wenn dergleichen auch jetzt zurückgedrängt wurde, war es nicht zu erwarten, daß ſie ſpäter gegen die unbillige Herſchaft der übermächtigen Theologie ſich empören würden? Schon zu jener Zeit hätte man die Feinde gewahr werden können, deren Emporkommen den herſchenden theologiſchen Syſtemen ihren Untergang drohte.

1. Roger Bacon.

Die Arabiſche Philoſophie, zuerſt durch die Beſtrebungen in Mathematik und Naturwiſſenſchaften eingeführt, hatte nicht allein in Albert dem Großen die Wißbegier nach dieſer Seite gelenkt. Auch andere Männer derſelben Zeit, wie Roger Bacon, Peter von Apono, der Arzt Arnold von Villanova, welcher das Anſehn des Avicenna zu beſtreiten wagte, ſind dieſem Zuge gefolgt. Unter ihnen hat mit Recht keiner mehr die Aufmerkſamkeit der Neuern auf ſich gezogen, als der zuerſt genannte.

Der Engländer Roger Bacon, geboren 1214 zu Ilcheſter, dem Franciscanerorden angehörig, zu Oxford und Paris in den Wiſſenſchaften gebildet, zeichnete ſich durch ein umfaſſendes Streben nach Kenntniſſen aus, welche über den gewöhnlichen Geſichtskreis ſeiner Zeit hinausgingen. Die Gebrechen der Schule kannte er wohl und rügte ſie freimüthig. Er fordert eine größere Mannigfaltigkeit der Kenntniſſe, beſonders in den Sprachen,

in der Mathematik und in der Naturkunde. Er ſucht zu zeigen, wie auch der Nutzen der Theologie ſie erheiſche; aber wenn er in das Einzelne eingeht, tritt an deſſen Stelle faſt überall der Nutzen für das praktiſche Leben. Man kann ſich nicht enthalten in dieſem Zuge den Charakter des Engländers zu ahnden. Er beſonders hat die Aufmerkſamkeit der Nachwelt auf ihn gezogen. In der That verräth Bacon Kenntniſſe, welche zu ſeiner Zeit ungewöhnlich waren, ſpricht aber noch mehr Hoffnungen aus, von deren Erfüllung ſeine Kunſt und ſeine Wiſſenſchaft weit entfernt war [1]). Eine in das Ungeheure ausmalende Phantaſie, wie ſie dem Mittelalter nicht fremd iſt, ſcheint dabei dem Bacon zur Empfehlung ſeiner wiſſenſchaftlichen Vorliebe dienen zu ſollen. Man kann ſich nicht wundern, daß er darüber in den Ruf eines Zauberers gekommen iſt und ſeinen Namen noch mehr der Sage, in welcher er eine ähnliche Rolle wie unſer Fauſt ſpielt, als der Geſchichte eingedrückt hat. Es mag hierin ein Grund liegen, daß die Geſchichte ſeines Lebens ſehr dunkel iſt. Man weiß, daß ſeine Ordensbrüder ihn eine Zeit lang gefangen hielten; über die Gründe herſchen jedoch nur Vermuthungen. Daß ſie, wie angenommen worden iſt, in der freiſinnigen Beſtreitung der kirchlichen Autoritäten nicht lagen, geht aus ſeinen Schriften deutlich hervor, in welchen er nicht unterläßt als einen treuen Sohn der Kirche überall ſich zu bekennen.

Der bedeutendſte Theil ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbei-

1) S. darüber Steffens polem. Blätt. für Beförd. d. ſpec. Phyſ. I S. 14 ff.

ten liegt außer der gewöhnlichen Richtung ſeiner und der nächſt folgenden Zeit, und hierin iſt unſtreitig der Hauptgrund zu ſuchen, weswegen ſie vernachläſſigt worden ſind 1). Er hat nicht eben viel, aber doch mehr geſchrieben, als man hat drucken wollen. Was wir von ihm beſitzen, bezeichnet zwar die Richtung ſeines Geiſtes ſehr deutlich, läßt aber doch nicht mit Sicherheit abnehmen, wie weit er dieſelbe ſich zum Bewußtſein gebracht hatte.

Beim Leſen ſeiner Schriften wird man bald den ſelbſtändigen Geiſt des Mannes erkennen, welcher nicht allein weite Ausſichten zu faſſen weiß, ſondern auch die Arbeit zur Ausführung nicht ſcheut. Ihn zeichnet vorzüglich aus, daß er mit vorausſchauendem Blicke die drei Wiſſenſchaften vor allen übrigen empfiehlt, welche den ſpätern Jahrhunderten ſeit der ſogenannten Widerherſtellung den Wiſſenſchaften einen neuen Weg des Forſchens eröffnet haben; die Sprachkunde, die Mathematik und die Phyſik, welche auf Beobachtung und Verſuch beruht. Vom Lobe beſonders der beiden letztern iſt er voll. Die Mathematik empfiehlt er als die erſte und leichteſte Wiſſenſchaft, auf welcher alle übrige Erkenntniß beruhe, weil die Quantität nach der Subſtanz die erſte unter den Kategorien iſt, weil wir das Geiſtige und Ewige nur durch das Körperliche und Zeitliche erkennen, weil die Mathe-

1) Hauptwerk iſt das opus majus ad Clementem IV. Ed. S. Jebb. Lond. 1733 fol. Wenig bedeutet die epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae. Op. J. Dee. Hamb. 1618. An denſelben Pabſt geſchrieben. Andere Schriften habe ich nicht geſehn; nach den Titeln ſcheinen ſie nur Theile des opus majus zu ſein. Noch nicht gedruckte Schriften hat V. Couſin aufgefunden.

matik allein einen wahren Beweis gewähren ſoll [1]). Die Erfahrung aber denkt er ſich als die Ergänzung der Mathematik; ohne ſie läßt ſich nichts ausreichend erkennen; der Beweis genügt nicht; erſt die Erfahrung, das Schauen der Wirklichkeit deſſen, was bewieſen worden, beruhigt den Geiſt. Daher iſt die Erfahrung die Herrin über alle ſpeculative Wiſſenſchaften [2]). Man bemerkt, daß die Lehre des Ariſtoteles ihre Wirkung hat. Roger Bacon beruft ſich auf ſie, indem er bemerkt, daß wenn Ariſtoteles den Beweis als Grund der Wiſſenſchaft anſehe, er dabei die Erfahrung als Grundlage des Beweiſes vorausſetze [3]).

Es ſind dieſe Lehren, was Neuere vermocht hat den Roger Bacon als das wiſſenſchaftliche Genie ſeines Jahrhunderts zu preiſen. Doch wird man billig fragen dürfen, ob ſeine Empfehlungen der Mathematik und der Erfahrung von einer reifen Einſicht in die Bedeutung dieſer Wiſſenſchaften ausgehen. Davon können wir uns nicht überzeugen. Zu ihrem Lobe bringt er meiſtens Einzelheiten bei, in welchen ihr Nutzen ſich bewähren ſoll. Unter dieſen ſind die meiſten oder auffallendſten ſolche, welche zeigen, wie tief er, ganz gegen die Vorſtellungen, welche man von ihm verbreitet hat, in den Vorurtheilen ſeiner Zeit verſtrickt iſt. Wenn er die Erfahrung loben will, ſo läßt er die Löſung alchimiſtiſcher Räthſel, die

1) Op. maj. p. 60; 62 sq.

2) Ib. p. 445. Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Argumentum concludit, — — sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. Ib. p. 465. Haec sola scientiarum domina speculativarum.

3) Ib. p. 445.

Verlängerung des Lebens, die Erkenntniß der Zukunft, die Umgestaltung der Sitten, die innere Erleuchtung des Geistes in allen Graden des Schauens durch ihre Hülfe erwarten [1]). Wenn er die Mathematik preist, so beweist er zwar auch gründlichere Einsicht in ihre Leistungen, aber vor allen Dingen ist ihm die Astronomie, d. h. die Astrologie der Beweis für ihre Vortrefflichkeit. Das Irdische kann man nur durch das Himmlische, das Himmlische nur durch die Mathematik erkennen [2]). Zwar unterscheidet er falsche und wahre Mathematik und ist dem Aberglauben nicht in allen seinen Gestalten zugethan; aber wenn er Autoritäten der Kirche oder des Gerichtswesens für sich hat, müssen wir uns ihn gefallen lassen [3]). Wenn er der Astrologie seine Stimme giebt, so verhindert ihn allerdings sein praktisches Bestreben ihr eine unbedingte Gültigkeit für das Vorherwissen menschlicher Handlungen zuzuschreiben. Die Freiheit der Handlungen soll bewahrt werden. Zuweilen meint er, die Gestirne gäben nur Zeichen dessen, was Gott durch freien Willen und Natur zu bewirken beschlossen habe. Doch ist ihm dies nicht alles; der Wille des Menschen soll durch sie zwar nicht genöthigt werden, aber doch starke Antriebe erhalten das freiwillig zu wollen, wozu die Gestirne ihm die Neigung

---

1) Ib. p. 446 sqq.; 472 sq.

2) Ib. p. 60. In seiner astrologischen Neigung liegt es, die Gestirne für vernünftige Wesen zu erklären; aber er widerspricht deswegen auch der Ansicht, daß der Himmel unveränderlich sei, denn um die irdischen Dinge zu erzeugen muß er in veränderlicher Weise wirken. Ib. p. 383 sq.

3) De secr. op. 1; 2.

erregen [1]). Was er dabei der Freiheit des Willens vorbehält, ist ganz unbestimmt gehalten. Seine allgemeinen Grundsätze stimmen der Astrologie unbedingt bei. Er bestreitet sehr entschieden die Meinung, daß die Gestirne nur für das Allgemeine sorgen; auch das Besondere bringen sie hervor. Von dem Himmel aus, denkt er sich, stralen die wirkenden Kräfte aus nach dem Mittelpunkte der Welt, nach der Erde und bestimmen das, was auf dieser sich erzeugt, so daß ein jeder Punkt der Erde wie die Spitze eines Kegels oder einer Pyramide solcher himmlischen Ausstralungen ist [2]). Er dringt dabei auf die praktische Anwendung der Astrologie. Kein bedeutendes Werk soll ohne ihren Rath unternommen werden, weil es nur in erwählten Zeiten vollbracht werden könne. Er billigt es, daß Aristoteles, nach einer untergeschobenen Schrift, dem Alexander gerathen habe ohne Rath der Astronomen nicht zu essen und nicht zu trinken. Er schärft besonders die Wichtigkeit der Astronomie für die Theologie ein; denn durch ihre Hülfe ließen sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Völker bestimmen; man könne durch sie die Nothwendigkeit und Verschiedenheit der sechs Religionen zeigen und ihnen ihr Horoskop stellen [3]). Man

1) Op. maj. p. 151; 156. Quamvis enim anima rationalis non cogitur ad actus suos, tamen fortiter induci potest et excitari, ut gratis velit ea, ad quae virtus coelestis inclinat. Ib. p. 168; 189; 473.

2) Ib. p. 181. Quilibet punctus terrae est conus unius pyramidis virtuosae coeli. Ib. p. 239.

3) Ib. p. 114; 156 sqq.; 189; 246. Astronomia regulat omnia propter hoc, quod omne opus magnificum debet fieri in temporibus electis. Auch die Prophezeiungen eines Merlin u. s. w. haben ihm großen Werth. Ib. p. 169.

kann nicht daran zweifeln, daß er eine der Hauptstützen des astrologischen Aberglaubens gewesen ist.

Freiheit vom Aberglauben seiner Zeit werden wir ihm also nicht nachrühmen können. Auch von ihren Autoritäten ist er nicht frei. Zwar an Warnungen gegen den Misbrauch der Autorität läßt er es nicht fehlen; sein größeres Werk fängt mit ihnen an, und man hat besonders für seine Freisinnigkeit in dieser Richtung auch seinen Wunsch angeführt, daß die Schriften des Aristoteles nicht vorhanden sein möchten, weil sie viele zum Irthum verführten und in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelten. Aber dieser Wunsch ist nur gegen die schlechten Übersetzungen gerichtet. Er fordert sogar den Pabst auf einige untergeschobene Schriften des Aristoteles, das Buch der Geheimnisse und über die himmlischen Eindrücke, übersetzen zu lassen [1]). Wenn er die Sprachkunde empfielt, so ist es eben nur deswegen, weil er durch sie eine Bereicherung und Berichtigung der alten Autoritäten erwartet. Indem er die falsche Autorität verfolgt, will er nur der rechten Autorität der Kirche, den heiligen Philosophen und Propheten Bahn brechen. Auch beruft er sich überall auf Autoritäten nicht allein der Kirche, sondern auch der Philosophie, nicht allein auf den Aristoteles, sondern auch auf die Araber. Gegen die Autorität streitet er nur, indem er auf Autorität sich stützt. Freilich selbst Aristoteles ist nicht zum Ziel der Weisheit gelangt; aber er und seine Schule sind doch die besten Führer in der Philosophie; sie haben nur geirrt, weil sie von der christlichen

1) Ib. p. 246.

Lehre nicht erleuchtet waren. Er sieht überhaupt die Philosophie als ein Werk der Propheten an, wie auch die Kirchenväter, Aristoteles und die Araber bezeugt hätten [1]). Seine Lehre erhebt sich über den Standpunkt der Zeit keineswegs. Seine Philosophie hat es nur auf Theologie abgesehn. Die christliche Lehre, wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist, bedarf nur der Entwicklung durch Zucht im kirchlichen Recht und durch Lehre in der Philosophie um die vollkommene Weisheit zu gewähren [2]). Alles Wissen will ihm nichts sagen, wenn es nicht auf Theologie angewendet werden kann. Nur für diese hat auch die Philosophie ihren Werth, denn an sich, ohne Offenbarung führt sie nur zur Hölle [3]).

Nach diesen Äußerungen kann man nicht daran zweifeln, daß Roger Bacon dem allgemeinen Zuge in der wissenschaftlichen Entwicklung seiner Zeit folgt. Aber daß er es mit einem deutlich entwickelten Bewußtsein der Gründe thäte, daran scheint viel zu fehlen. Über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, der Theologie zur Philosophie, welches doch hierbei zuerst in Frage kommen würde, finden wir zwar manche Äußerungen bei ihm, aber sie sind der allgemeinen Überlieferung entnommen und hängen nicht zum Besten zusammen. Zuweilen fordert er wohl einen Beweis für den Glauben und dieser

1) Ib. p. 3; 6; 8; 28 sqq.

2) Ib. p. 23. Una tamen est sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur per jus canonicum et philosophiam explicanda. Ib. p. 108.

3) Ib. p. 42. Philosophia infidelium est penitus nociva. — — Philosophia secundum se ducit ad coecitatem infernalem. Ib. p. 108. Humana nihil valent, nisi applicentur ad divina.

ſoll nicht allein durch Wunder, ſondern auch durch Philoſophie geführt werden. Auch wird dabei der praktiſche Geiſt der Theologie anerkannt und die Moral als der eigentliche Zweck der ſpeculativen Erkenntniß angeſehn[1]). Dem weltlichen Leben wird alsdann zwar ſein Werth nicht ganz abgeſprochen, denn wir ſollen allmälig emporſteigen; aber der Zweck iſt doch Abtödtung des Fleiſches, welches nur nicht mit Gewalt gebrochen, ſondern durch Übung gezügelt werden ſoll[2]). Wenn aber Bacon philoſophiſche Beweiſe des Glaubens verlangt, ſo verhindert ihn dies doch nicht zu behaupten, der Glaube müſſe dem Wiſſen vorhergehn; erſt müſſe man glauben, dann erfahren und erſt zuletzt werde man den Grund einſehen können[3]). Eben dies iſt ein Hauptgrund, welchen er in ſeine Empfehlungen der Erfahrung verflicht, daß er auf die höhern Erfahrungen ſich beruft, welche wir machen müſſen, wenn wir die Wahrheit nicht der Erde oder des Himmels, ſondern ihrer Gründe in Gott erkennen wollen. Nicht anders als die Myſtiker weiß er da von den verſchiedenen Graden der Erleuchtung zu erzählen, durch welche wir aufſteigen, in welchen wir uns reinigen, um erſt der weltlichen, dann der theologiſchen Tugenden theilhaftig reine Spiegel Gottes zu werden[4]). Er erklärt ſich hierüber in Übereinſtimmung mit der Arabiſchen Phi-

1) Ib. p. 41; der intellectus practicus iſt edler als der int. speculativus. Ib. p. 47; 246.

2) Ib. p. 116.

3) Ib. p. 160; 465. Oportet primo credulitatem fieri, donec secundo sequitur experientia, ut tertio ratio comitetur.

4) Ib. p. 354; 446.

loſophie, indem er der menſchlichen Seele nur den leidenden Verſtand zuſchreibt, den thätigen Verſtand aber außer ihr ſetzt, nur daß er denſelben nicht im Himmel, ſondern in Gott ſucht [1]). Wie damit die Freiheit des Willens zu vereinigen ſein möchte, das bedenkt er hierbei eben ſo wenig als bei der Vertheidigung der Aſtrologie.

Überhaupt finden wir, daß er den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften, die eigentliche Aufgabe der Philoſophie, nur wenig im Auge hat. Er arbeitet immer nur darauf hin über die Wiſſenſchaften, deren Vernachläſſigung er beklagt, zu deren Betreibung er anſpornen möchte, den höchſten Glanz des Lobes zu verbreiten. Wenn er für die Mathematik ſpricht, ſo iſt ſie es, welche die Urſachen der Dinge uns erkennen läßt; wenn er die Erfahrung lobt, ſo ſollen wir ohne die Erfahrung, daß zwei Kreiſe ſich ſchneiden, keine Einſicht in die Natur des gleichſchenklichen Dreiecks gewinnen können, ſo ſoll die Erfahrung nicht allein die Erkenntniß des Vorhandenen, ſondern auch ſeiner Gründe uns gewähren [2]). Bei dieſer letzten Behauptung ſchlägt ohne Zweifel die Vermiſchung der beiden Arten der Erfahrung, des Überſinnlichen nemlich und des Sinnlichen, zur Verwirrung aus. Wir müſſen aber geſtehn, daß dieſe Proben keine Hoffnung machen

1) Ib. p. 26. Intellectus agens non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili, — — ut ostendatur, quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis.

2) Ib. p. 100 sq.; 445.

in den handſchriftlichen Werken dieſes Mannes eine ſichere Durchführung ſeiner Grundſätze zu finden.

Dies hindert jedoch nicht ſeinen durchdringenden Verſtand in einzelnen Lehren anzuerkennen. Er wird ihn in der Richtung, welche ihn vor andern ſeiner Zeitgenoſſen auszeichnet, am meiſten bewieſen haben. In der That finden wir in ſeiner Lehre über die Natur Sätze, welche ihm eigenthümlich ſind und von Nachdenken über die Bedingungen des weltlichen Daſeins zeugen. Hier bringt er auf die Erkenntniß des Beſondern und fordert, daß es nicht weniger als das Allgemeine Wahrheit habe, daß es nicht allein aus der Verbindung, aus dem Zuſammentreffen der Allgemeinheiten entſtehe, verlangt auch, daß es nicht allein auf die Mittel des Verſtändniſſes, ſondern auf den Verſtand ſelbſt wirke [1]). Daher ſcheint es ihm für die Erkenntniß der natürlichen Dinge nothwendig, daß die in uns abgebildeten Formen (species) nicht allein die Formen, ſondern auch die Materie der Dinge, alſo das aus Materie und Form zuſammengeſetzte Ganze darſtellen, womit auch die Behauptung in Zuſammenhang ſteht, daß unſer Erkennen nicht allein ein Werk unſerer Seele, ſondern des ganzen Menſchen durch die Seele ſei [2]). Es deutet dies alles darauf hin, daß Bacon der Materie eine viel größere Bedeutung beilegt, als Ariſtoteles und ſeine Anhänger. Er behauptet daher, daß

1) Ib. p. 371 sq.

2) Ib. p. 365 sqq. Species substantiae non est tantum ipsius formae seu materiae, sed totius compositi. — — Homo intelligit, licet per animam, et magis proprie et verius sic dicitur, quam quod anima intelligat in homine.

man den Sätzen des Ariſtoteles in dieſer Beziehung eine falſche Deutung gebe, und wendet ſich dagegen der Lehre des Averroes zu, daß die Formen der Dinge aus der Materie herausgezogen werden. Ein bloß äußerlicher Abdruck der Form in der Materie genügt nicht, weil er nur die Oberfläche der Dinge berühren würde; die Wirkung der Natur dringt in die Tiefe [1]). Dabei erklärt er ſich aber auch gegen die Emanation der Formen, welche aus den thätigen Urſachen hervorgingen und in das Innere der Materie eindrängen, gleichſam als wenn die thätigen Urſachen etwas aus ſich herauslaſſen könnten und ihre Thätigkeit ihnen einen Verluſt brächte. Eine ſolche Annahme betrachte die Natur als eine Schöpferin. Und nun beſchränkt er die Wirkſamkeit der Urſachen darauf, daß ſie die Materie dazu erregen ſich ſelbſt innerlich durch die in ihr liegende thätige Kraft zu verändern [2]). Er geht alſo noch einen Schritt weiter als Averroes. In der Materie ſelbſt findet er ein thätiges Vermögen ſich ſelbſt zu verwandeln. Dieſer tief eingreifende Schritt führt nothwendig andere Abänderungen herbei. Die wichtigſte iſt, daß Bacon ſich genöthigt ſieht nicht allein gegen die Einerleiheit, ſondern auch gegen die Einheit der Materie zu ſtreiten und die Lehre zu verwerfen, daß alle Verſchiedenheit der Dinge von der Form ſtamme. Die gewöhnlichen Annahmen hierüber erklärt er geradezu für

1) lb. p. 373. Actio naturalis est in profundo patientis.

2) L. l. Generatio speciei — — oportet fieri — — per veram immutationem et eductionem de potentia activa materiae patientis.

den größten Irthum in den ſpeculativen Wiſſenſchaften, für eine wahre Ketzerei; denn es würde daraus folgen, daß die Materie unendlich ſei, alle thätige Kräfte in ſich trage, auch nur eine Form habe, ja Gott ſei [1]). So ſehen wir ihn weiter fortſetzen, aber auch berichtigen, was Averroes begonnen hatte. Wenn deſſen Lehre, daß alle Keime der weltlichen Unterſchiede in der Materie urſprünglich ſchon angelegt wären, als ein bedeutender Fortſchritt angeſehn werden darf, ſo war er doch behaftet mit den Mängeln des Dualismus, welche durch ſeine Abänderung nur bemerklicher wurden, indem die Materie nun nicht mehr als ein gänzlich Unbeſtimmtes erſchien, ſondern als eine beſtimmte Natur und Macht, nach deren vorausgegebenen Anlagen die bildende Kraft ſich richten müſſe. Dieſe Macht brach nun die Lehre Bacon's, indem er die Materie nicht als Einheit, ſondern nur als Vielheit gelten ließ, aber noch mehr dadurch, daß er nach chriſtlicher Lehre die Materie nur als Geſchöpf Gottes betrachtete. Hierdurch fließt ſeine Lehre von der Materie in der That mit der alten Lehre chriſtlicher Philoſophen von den Samenverhältniſſen zuſammen, welche Gott in die Schöpfung gelegt habe.

Alle dieſe Sätze gehen auf die Wahrheit der weltlichen Dinge aus und ſuchen dieſen ein ſelbſtändiges Sein, einen weſentlichen Unterſchied und eine ihnen eigenthümliche Kraft zu behaupten. Man wird daraus die Stärke der Neigung ermeſſen, welche den Bacon zur Ausbildung

1) Ib. p. 88 sqq. Die Beweiſe ſind nicht ausgeführt, weil ſie nicht hierher gehörten. Man könnte Auskunft über ſie in ſeinen ungedruckten Schriften über Phyſik und Metaphyſik hoffen.

der weltlichen Wiſſenſchaft trieb. Eine Gegenwirkung gegen die Übergewalt der theologiſchen Richtungen ſeiner Zeit liegt darin verborgen und ſucht in allgemeinen wiſſenſchaftlichen Grundſätzen ſich Luft zu machen. Aber es erſcheint dies alles nur wie eine Vorahndung deſſen, was künftige Zeiten zu leiſten haben würden, und erfüllt daher die Seele Bacon's nur mit phantaſtiſchen Hoffnungen. Der theologiſchen Vorliebe ſich entgegenzuſetzen wagen dieſe Beſtrebungen nicht, vielmehr ſchmeicheln ſie ihr, indem ſie in den unermeßlichen Kreis gehoffter Erfahrungen auch die myſtiſchen Erfahrungen einer Anſchauung des Göttlichen ziehen.

2. Raimundus Lullus.

Einen um vieles andern Eindruck gewähren die Anſtrengungen, welche der ſchwärmeriſche Spanier Raimundus Lullus machte um den Wiſſenſchaften ſeiner Zeit eine neue Geſtalt zu geben. Zu Palma auf Mallorca um 1235 geboren hatte dieſer Mann, aus edlem und begütertem Geſchlechte ſtammend, am Hofe des Königs Jacob nur der weltlichen Luſt gelebt, der Dichtkunſt und der Liebe ergeben, um die Wiſſenſchaften wenig bekümmert, als er plötzlich mitten im Verfolg ſeiner Lüſte durch religiöſe Erregungen aufgeſchreckt wurde, in ſich ging und dem Dienſte der Religion ſich widmete. Frau und Kind, Haus und Habe verließ er um in der Einſamkeit ſich zu ſtärken. Nichts lag ihm näher als der Bekehrung der Saracenen ſich zu unterziehen. Aber er glaubte dazu der Wiſſenſchaft zu bedürfen. Die Grammatik und das Arabiſche zu lernen fiel ihm nicht zu ſchwer; aber größere

Schwierigkeiten fand er in der Durchdringung der christlichen Kirchenlehre, wie sie durch die Streitigkeiten der Schule verwirrt, in sich durchkreuzenden, unendlich verschlungenen Beweisen gelehrt wurde. Er flehte Gott an ihn zu erleuchten. Da wurde ihm in dem einsiedlerischen Leben, welches er führte, die große Kunst, eine neue Methodenlehre, geschenkt und durch ihre Hülfe sah er sich im Stande ohne die Anstrengung des Lernens und Nachdenkens über alle Fragen der Wissenschaft Auskunft zu geben. Ihre Kraft wollte er in Bestreitung der Muhammedaner prüfen. Er suchte sie mehrmals in ihren Sitzen auf, ohne Erfolg; aber weder Kerker noch Schläge vermochten seine Beharrlichkeit zu brechen. Doch fand sein Unternehmungsgeist auch noch eine andere Richtung. Auch in Europa fand er seine Feinde wieder. Nicht allein die Lauigkeit der geistlichen wie der weltlichen Fürsten in Bestreitung und Bekehrung der Muhammedaner suchte er durch schriftliche und persönliche Ermahnungen zu neuem Eifer anzufachen, sondern fast noch mehr ärgerte ihn das Ansehn, in welchem die Arabische Philosophie an den Schulen Europa's stand. In zahlreichen Werken bestritt er nun die Averroisten und wendete seine große Kunst dazu an in alle Wissenschaften eine neue Methode zu bringen. Er verfaßte nun bis in sein hohes Alter eine Reihe von Schriften über fast alle Wissenschaften, welche in seiner Zeit betrieben wurden. Als aber auch diese Bemühungen ohne bedeutenden Erfolg waren, machte er sich noch einmal auf (1314) nach Africa zu schiffen, zu wissenschaftlichem Streit mit den Saracenen um sie zum Christenthum zu bekehren. Aber kaum hatte er Land gewonnen, als er

zu Bugia faſt zu Tode geſteinigt wurde. Genueſiſche Schiffer nahmen ihn auf; am Bord ihres Schiffes hauchte er ſeinen unruhigen Geiſt aus [1]).

Schon zu ſeiner Zeit gab es Lulliſten; bis in das 16. und 17. Jahrhundert hinein haben Männer von Geiſt und Gelehrſamkeit in der Lulliſchen Kunſt große Geheimniſſe geſucht [2]). Manche mag das bunte Gemiſch verſchiedenartiger Denkweiſen, welche er aufnahm oder welche mit ſeinem Namen in Verbindung kamen, angelockt haben. Ariſtoteliſche Begriffe begegnen uns bei ihm faſt auf jeder Seite [3]); damit verbindet er die Lehren der Kirche, empfiehlt aber auch die Kabbala. Unter ſeinem Namen ſind ferner Schriften verbreitet, welche der myſtiſchen Beſchaulichkeit dienen ſollen, theils in der Lateiniſchen, theils in der Volksſprache. Andere Schriften, welche Magie, Quinteſſenz der Dinge, Alchimie betreffen, hat man von ſeinen echten Schriften abgeſondert, zum Theil wahrſcheinlich nur um die Rechtgläubigkeit des Mannes, welcher zuletzt den Franciscanern ſich angeſchloſſen hatte, Vorſchub zu leiſten [4]). Fügt man hinzu, daß Lul-

1) Die Art ſeines Todes iſt nicht ganz gewiß, ſo wie überhaupt über ſein Leben manches Unzuverläſſige verbreitet iſt. Über ſein Leben und ſeine Schriften ſ. Nic. Anton. bibl. Hisp. vet. II p. 122 sqq.; Neander's Kirchengeſch. IX S. 114 ff.

2) Z. B. Giordano Bruno und Athanaſius Kircher.

3) Ich kann nur Raymundi Lullii opera ea, quae ad adinventam ab ipso artem universalem etc. pertinent (Argentor. 1651. 8.) benutzen. Die Ausgabe ſeiner Schriften von Salzinger (Mogunt. 1721 in 10 Folianten) iſt mir nicht zu Gebote.

4) Über die Schrift de secretis naturae ſagt Nic. Antonius (biblioth. Hispan. vet. II p. 137.): Stilus Raymundino simillimus est.

lus auch über Jurisprudenz und Medicin schrieb um sie durch seine Kunst zu verbessern, so wird man darüber nicht zweifeln, daß in seinen Werken manches sich finden ließ, was spätern Forschungen Anregung zu versprechen scheinen konnte. Man konnte bei Lullus, wie bei Bacon eine Rückwirkung gegen die Einseitigkeiten der Theologie, ein Streben nach Erweiterung der Wissenschaften finden. Nachdem Albert der Große die Wissenschaft im weitesten Umfange betrieben hatte, war sie unter den Händen der strengern Theologen wieder zusammen geschwunden. In seiner Kunst dagegen versprach Lullus alle besondere Wissenschaften auf eine allgemeine Wissenschaft der Grundsätze zurückzuführen [1]). Diese sucht er nicht in der Theologie, obgleich ihm die Theologie als die Wissenschaft des Höchsten erschien, auf welche alles abzwecken sollte [2]). Ohne Rücksicht auf Autorität wollte er verfahren; denn der Verstand sollte sich nicht gleich anfangs vom Glauben binden lassen, sondern vom Zweifel ausgehn, weil seine natürliche Thätigkeit nicht das Glauben, sondern das Erkennen sei [3]). Deswegen ist Lullus auch in einer ähnlichen Weise wie Bacon für die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse. Unsern Verstand erblickt er in einer natürlichen Verbindung mit der Zeit und den Bewegungen des Körpers [4]) und legt deswegen ein

1) Ars magna prooem.

2) Princ. phil. concl. p. 146.

3) Ars brev. 7. Intellectus in principio ponat utramque partem esse possibilem et non liget se cum credere, quod naturaliter non est suus actus, sed intelligere.

4) L. l. Intellectus est in tempore successive mediante motu corporis, cum quo est conjunctus.

großes Gewicht auf die Mannigfaltigkeit des Weltlichen. Dies hat ſelbſt auf ſeine Theologie Einfluß, indem er gegen die Meinung ſtreitet, daß keine Unterſchiede im Intelligibeln ſtattfänden, gegen die Lehre der Saracenen, daß die Eigenſchaften Gottes keine wahre Verſchiedenheiten in ihm wären, es vielmehr nothwendig findet in Gottes Verſtande eben ſo viele Gründe zu unterſcheiden, als Dinge von ihm begründet werden [1]). Man kann es hiermit in Übereinſtimmung finden, daß er dem Gedächtniß für unſer Erkennen das größte Gewicht beilegt [2]).

Aber dieſe Richtung auf die Mannigfaltigkeit auch weltlicher Erkenntniß iſt doch von keinem ausdauernden Fleiße unterſtützt. In alle die Syſteme und Vorſtellungsweiſen, aus welchen er ſeine Begriffe und Sätze ſchöpft, geht er nur oberflächlich ein. So in die Auguſtiniſche und Ariſtoteliſche Lehre, ſo in die Kabbala. Indem er Arabiſche Philoſophie beſtreitet, verräth er, daß er keine gründliche Unterſuchung derſelben angeſtellt hat. Geſchichte

1) Ib. 3; 44; ars magn. IX, 2; 6. Ich erwähne hierbei, daß man ihn pantheiſtiſcher Meinungen ganz ohne Grund beſchuldigt hat. Die innern Thätigkeiten Gottes ſetzt er zwar als nothwendig und ewig, unterſcheidet ſie aber von ſeinen äußern Thätigkeiten, welche auf die Schöpfung gehen; Gott und Geſchöpf ſind ihm weſentlich und nothwendig unterſchieden, die Geſchöpfe entſtanden und endlich. Ars magn. IX, 3; 6; 7; 8; 16.

2) Princ. phil. 12. Es ſchließt dies an die Auguſtiniſche Zuſammenſtellung von memoria, intellectus und voluntas an. Der Wille ſteht in der Mitte zwiſchen den beiden andern, indem er durch den Verſtand neue, durch das Gedächtniß die alten Formen begehrt. Dies iſt nicht übel, aber gleich darauf zeugt die Vergleichung, welche er zwiſchen jenen drei geiſtigen Kräften und Waſſer, Luft und Feuer anſtellt, von der phantaſtiſchen Manier des Lullus.

und Natur kennt er nur nach den gangbarſten Vorſtellungen. Alles denkt er durch ſeine neue Methode zu zwingen.

Wenn wir nun aber dieſe unterſuchen, ſo müſſen wir geſtehn, daß wir uns überraſcht finden durch ihre Dürftigkeit, durch die nackte Willkür und durch die geiſtloſen Handgriffe in der Ausführung ihrer Verknüpfungen. Sie geht von einer Eintheilung aus, welche Lullus in eine Tafel zuſammengeſtellt hat. Da werden zuerſt unterſchieden Prädicate, abſolute und relative, Fragen, welche über die Gegenſtände der Wiſſenſchaft aufzuwerfen ſind, Subjecte, Tugenden und Laſter; jede dieſer Eintheilungen wird alsdann in Unterabtheilungen gebracht, welche durch Buchſtaben bezeichnet das Alphabet der großen Kunſt bilden. Dies Alphabet ſollen wir auswendig lernen. Von einer Ableitung der Eintheilungen und Untereintheilungen iſt nicht die Rede. Mit allen den ſo aufgeſtellten Begriffen wird hierauf verfahren, indem wechſelnd einer aus der einen Claſſe mit einem andern aus der andern Claſſe verbunden werden ſoll. Hieraus gehen die Sätze der Wiſſenſchaft hervor, auf welche es abgeſehn iſt. Man kann nichts Mechaniſcheres ſich denken. Der Leichtſinn, mit welchem die Begriffe, ein buntes Gemiſch aus Ariſtoteliſch-Arabiſcher Philoſophie und chriſtlicher Lehrweiſe, aufgeſtellt werden, die gänzliche Entblößung von der Einſicht, worauf die Aufgaben der Wiſſenſchaft beruhn, geben ſich beſonders kund in den leeren Cirkelerklärungen, welche Lullus von ſeinen Begriffen giebt. Da wird z. B. die Güte als das Seiende erklärt, in Bezug auf welches das Gute gut wirkt, mit dem befremdenden Zuſatze, daß da-

her das Gute das Sein, das Böſe das Nichtſein ſei, da heißt die Größe das, in Bezug auf welches die übrigen Qualitäten groß ſind, die Dauer das, in Bezug auf welches die Qualitäten dauern, und dergleichen mehr [1]). Auch dieſe Definitionen werden zum Auswendiglernen empfolen [2]). Alles dies hat kaum den Schein eines wiſſenſchaftlichen Verfahrens.

Man würde ſich des Staunens darüber nicht enthalten können, daß eine ſolche Methode einen wenn auch nicht durchgreifenden, doch mehrmals wiederholten Eindruck gemacht hat, wenn man nicht die Schwächen der durch ihre Autoritäten und Streitfragen verwickelten Lehrweiſe dieſer Zeit zu bedenken hätte. Immer mehr hatte ſich dieſe zu einer faſt undurchdringlichen Maſſe einander widerſtreitender Anſichten gehäuft, welche die urſprünglichen Grundbegriffe der Wiſſenſchaft faſt verdeckte. Es ſchien nothwendig zu ſein die Methode zu vereinfachen, die Wiſſenſchaft auf eine kleine Zahl von allgemeinen Begriffen und auf eine einfache Methode der Verknüpfung unter ihnen zurückzuführen. Daß man in dieſen Grundlagen der Wiſſenſchaft erſt feſt ſein müſſe, ehe man an

1) Ars brev. 6.

2) Ib. 1; 6; ars magn. I p. 219. Ich erwähne hierbei, daß ſolche mechaniſche Hülfsmittel dem Mittelalter nicht fremd waren. Sie wurden beſonders für die Logik gebraucht. Schon Joh. von Salisbury erwähnt eine logiſche Maſchine, welche ſein Lehrer Wilhelm von Soiſſons erfand. Met. II, 10 p. 804 sq. Es gehört hierher auch die Bezeichnung der Schlußfiguren zum Behuf ihrer Verwandlung (Barbara, Celarent u. ſ. w.), welche gewöhnlich für eine Erfindung des Petrus Hiſpanus im 13. Jahrh. (des Pabſtes Johann XXI) gilt. Im 14. Jahrh. war die logiſche Eſelsbrücke des Buridanus berühmt.

die ſchwierigſten Fragen gehe, das ſcheint Lullus einſchärfen zu wollen, wenn er fordert, daß man ſein Alphabet dem Gedächtniſſe einprägen ſolle. Selbſt ſeine Cirkelerklärungen, ſo unbeholfen und erfolglos ſie ſind, ſcheinen ſagen zu wollen, ſeine Grundbegriffe ſeien klar genug in der Anſchauung, aus dem, was an ihnen Theil habe. Man könnte hierin eine Gegenwirkung der Platoniſchen gegen die Ariſtoteliſche Lehre ſehen. Aber wenn ſolche Betrachtungen auch begreiflich machen, wie gegen die Syſteme der Theologen eine Gegenwirkung von der Art, wie Lullus ſie betrieb, nicht ganz ohne Erfolg blieb, ſo wird man doch geſtehn müſſen, daß die Gedanken, auf welchen ſie beruhte, roh und unreif waren und ihren Gegnern gegenüber nur in einem dunkeln Gefüle eines vorhandenen Bedürfniſſes ſich behaupten konnten.

3. Bonaventura.

Dieſe Gegenwirkungen von Seiten der Methode und der Erfahrung über die Natur, waren unſtreitig nur kümmerlich in Vergleich mit der kühnen Metaphyſik ihrer Gegner. Eine kräftigere Gegenwirkung könnte man erwarten von den Erfahrungen des beſchaulichen Lebens aus, welche doch vom theologiſchen Syſtem ſelbſt empfolen werden mußten. Weder Albert der Große, noch Thomas von Aquino oder Duns Scotus weigerten ſich in den frommen Regungen des Gemüths gleichſam die Ergänzung ihrer Theorien zu ſehn. Neben dem Leben in der kirchlichen Übung forderten ſie jene innere Beſchaulichkeit in der Zurückgezogenheit von der Welt, in der Fülle des geiſtigen Lebens, welche den äußern Übungen ihren Gehalt

geben ſollte; ſie alle wieſen auf das Schauen Gottes als auf den letzten Zweck oder wenigſtens als auf einen unentbehrlichen Beſtandtheil des letzten Zweckes hin und verlangten nach einem Vorſchmack desſelben in unſerm gegenwärtigen Leben. Die theologiſchen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ſind ihnen das Höchſte, was der Wanderer erreichen kann. In dieſem Sinne ſind ſie alle der Myſtik nicht abgeneigt und geſtehen auch der Theorie der myſtiſchen Beſchaulichkeit, welche die Victoriner hauptſächlich im 12. Jahrh. ausgebildet hatten, ihren Einfluß auf ihre Syſteme zu. Aber dennoch im 13. und bis in den Anfang des 14. Jahrh. hinein zeigt ſich uns keine lebhafte Gegenwirkung von dieſer Seite, vielmehr der Zug nach dem Syſtem zwingt alles, was ein kräftiges Leben verräth, in den Kreis metaphyſiſcher Gedanken.

Zunächſt könnte man einen neuen lebendigen Anlauf in der Entwicklung der myſtiſchen Theologie bei Bonaventura vermuthen, wenn man auf den Ruhm dieſes Mannes ſieht, welcher einem Thomas von Aquino gleich geachtet wurde. Johannes Fidanza, im Franciscaner Orden, welchem er angehörte, Bonaventura genannt, wurde 1221 zu Bagnarea im Kirchenſtaat von armen Eltern geboren. In der Mitte des 13. Jahrh. war er der gefeiertſte Lehrer der Franciscaner zu Paris, der Nebenbuler und Freund des Thomas von Aquino. Bald darauf, noch jung, wurde er zum General ſeines Ordens erwählt und hatte einen bedeutenden Einfluß auf die Milderung ſeiner Regeln. Zum Cardinal ernannt, wohnte er dem Concil zu Lyon 1274 bei, ſtarb aber wärend des-

ſelben noch in demſelben Jahre, geehrt im Tode, wie er im Leben ein allgemeines Vertrauen genoſſen hatte [1]). In ſeinen zahlreichen Werken, welche der Erklärung der heiligen Schrift, der Sentenzen des Lombarden und myſtiſchen Betrachtungen gewidmet ſind, verräth er nicht die umfaſſende Gelehrſamkeit eines Albert, nicht den Scharfſinn eines Duns Scotus, aber eine innige Frömmigkeit, welche nach Erkenntniß in der Liebe Gottes ſtrebt. Dies hat ihn zu einem allgemein geachteten Lehrer der Kirche gemacht. Seine Beſchreibung der Reiſe des Geiſtes zu Gott (itinerarium mentis in deum) iſt eine Lieblingsſchrift für fromme Seelen geblieben.

Er iſt von denſelben Grundſätzen durchdrungen, welche die Syſteme ſeiner Zeit leiteten. Überzeugt davon, daß es der Vernunft gezieme das höchſte Gut zu begehren, fordert er, daß es erkennbar und erreichbar ſei, zweifelt aber auch nicht, daß wir der göttlichen Hülfe und Offenbarung bedürfen um es zu erkennen und zu erreichen [2]). Daß er aber zu einer genauern Entwicklung dieſer Gedanken gelangt wäre als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, davon können wir die Beweiſe in ſeinen Schriften nicht finden. Seine Unterſuchung bringt keine neue Ergebniſſe, ſondern ſucht nur die äußerſten Richtungen durch eine mittlere Annahme auszugleichen [3]). Seine Mäßigung

1) Vergl. ſ. Lebensbeſchreibung vor der Ausg. ſ. Werke (Venet. 1751. 13 Bde. 4.) I p. 21 sqq.; hist. lit. de la France XIX p. 266 sqq.

2) In sent. I dist. III ps. I art. 1 qu. 1; 4; brevil. I, 1.

3) Als Beleg hierzu führe ich nur ſeine Meinung über das Princip der Individuation an, weil man ihn irthümlich für den

hierin ſtellt ihn dem Thomas von Aquino zur Seite; aber ſie läßt auch eine gewiſſe Gleichgültigkeit gegen die wiſſenſchaftliche Unterſuchung blicken.

Seiner Richtung nach würde man erwarten müſſen, daß die Unterſuchung über die frommen Regungen unſeres Gemüths ihn am erſten zu neuen Aufſchlüſſen führen würde. Aber wo er die Stufen des beſchaulichen Lebens beſchreibt, hält er ſich faſt wörtlich an die Unterſcheidungen, welche Richard von St. Victor gemacht hatte, und ſetzt den 6 Graden desſelben nur noch einen ſiebenten hinzu, wie den Sabbat zu den 6 Tagen der Arbeit, damit wir zuletzt nach dem Wege der Ruhe genießen, indem wir völlig in Liebe mit Gott vereinigt, in ihn verwandelt werden [1]). Dies iſt das Myſtiſche und Geheimſte, was niemand verſteht, welcher nicht empfangen hat, nicht ein Werk des Menſchen, ſondern Gottes im Menſchen. Indem ſich nun Bonaventura in dieſen Lehren an die Victoriner anſchließt, dürfte man erwarten, daß auch ihre pſychologiſchen Unterſuchungen auf ihn übergegangen ſein würden; aber er behandelt dieſen Theil der Forſchung faſt mit Verachtung. Indem er die wichtigſte Frage, welche die Victoriner mit Sorgfalt unterſucht hatten, ob wir mehrere Vermögen der Seele anzunehmen hätten oder

---

Urheber dieſer Unterſuchung angeſehn hat. Er entſcheidet ſich dafür, daß weder Form noch Materie, ſondern die Vereinigung beider das Beſondere hervorbrächten. In sent. II dist. III ps. I art. 2 qu. 3. p. 98.

1) Itin. ment. in deum 7. In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet, quod relinquantur omnes intellectuales operationes et apex affectus totus transferatur et transformetur in deum.

nur eins, zu entscheiden sich anschickt, weil sie von vielen heiligen Männern in Überlegung gezogen worden wäre, meint er, sie habe doch keinen Nutzen und sei nur eine Sache der Neugier. Seine Entscheidung ist aber auch flüchtig genug und gegen den Sinn der Victoriner, indem er eine Mehrheit der Seelenvermögen annimmt, obwohl nur ein Wesen der Seele sein soll [1]).

Unstreitig beweist dies, daß sein Mysticismus von andern Beweggründen ausgeht, als der Mysticismus des 12. Jahrh. Er hat eine metaphysische Richtung, wie die Wissenschaft seiner Zeit überhaupt. Ein Theil der Platonischen Lehre, welche Hugo von St. Victor geliebt hatte, ist auf ihn übergegangen. Da ist von den urbildlichen Ideen die Rede, nach welchen Gott die Welt geschaffen hat, welche aber alle auf eine Idee ohne Unterschied zurückgeführt werden [2]); da wird von der Vereinigung des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos gesprochen, aber auch verlangt, daß wir uns zu dem höhern Lichte Gottes erheben sollen, in welchem jeder Unterschied verschwindet, in welchem wir nichts mehr zu sehen glauben, dessen Mittelpunkt überall, dessen Umkreis nirgends ist, und zuletzt sehen wir uns aufgefordert über Sinnliches und Intelligibles, über Seiendes und Nichtseiendes hinauszugehn und ohne unser Wissen zur Einheit zurückzukehren, welche

1) In sent. II dist. XXIV ps. I art. 2 qu. 1 p. 585. Eine Entschuldigung liegt darin, daß er die Frage besonders in Beziehung auf den Unterschied zwischen ratio und affectus behandelt, welchen die Victoriner vernachlässigt hatten.

2) Itin. ment. in deum 3; in sent. 1 dist. XXXV art. 1 qu. 2 p. 582 a. Eine Ansicht, auf welche der spätere Nominalismus ein viel stärkeres Gewicht legte.

über jedes Weſen und jede Wiſſenſchaft iſt [1]). Wir erblicken hierin die metaphyſiſche Richtung, welche über alle Gegenſätze hinaus will. Eine pantheiſtiſche Neigung läßt ſich darin ſpüren. Ob jedoch Bonaventura zu einem Bewußtſein ihrer wiſſenſchaftlichen Gründe gekommen ſei, läßt die Unbeſtimmtheit ſeiner Denkweiſe im Zweifel. Er hält auch den Gegenſatz zwiſchen Seele und Gott feſt, weil die Seele nach ihm, ihrem höchſten Gut, ſich beurtheile [2]), und hilft ſich aus den Schwierigkeiten, welche das metaphyſiſche Streben nach Einheit bereiten könnte, durch eine jener vermittelnden Unterſcheidungen, welche er liebt, indem er zwar die Einheit aller vernünftigen Gründe in Gottes Weſen ſetzt, aber doch auch eine Vielheit der Ideen oder vernünftigen Gründe der Geſchöpfe in Gott einräumt, weil die Idee die Mitte halte zwiſchen Gedachtem und Denkendem und der Denkende, Gott, eins, die gedachten Dinge aber viele ſeien [3]).

4. Meiſter Ekhart.

Viel entſchiedener finden wir dieſe metaphyſiſche Rich-

1) Itin. ment. in deum 2; 5; 7. Tu autem, o amice, circa mysticas visiones corroborato itinere et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.

2) Ib. 3 p. 349 a.

3) In sent. I dist. XXXV art. 1 qu. 3 p. 584 sq. Idea significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam, — — respectum medium inter cognoscens et cognitum. — — Et quoniam cognoscens est unum et cognita sunt multa, ideo omnes ideae in deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi.

tung bei einem Mystiker einer etwas spätern Zeit wieder, bei dem Meister Ekhart, einem deutschen Prediger; wir finden sie da in Verbindung mit einer volksthümlichen Richtung, welche noch in anderer Rücksicht unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, obwohl ihre Bedeutung erst im folgenden Zeitraum deutlich wird. Es ist sehr wahrscheinlich, daß ähnliche Erscheinungen auch in andern Volkssprachen vorkamen, namentlich in der Französischen; aber bei der Vernachlässigung, in welcher die volksthümliche Literatur des Mittelalters lange gelegen hat, fehlen uns darüber die Nachrichten.

Schon kurz vor der Mitte des 13. Jahrh. sehen wir Mönche auftreten, welche als Volksprediger in deutscher Sprache solchen Ruhm erwarben, daß ihre geistlichen Ermahnungen nicht nur von Tausenden in Kirchen, auf Feldern und Wiesen mit Begierde gehört, sondern auch niedergeschrieben wurden und so bis auf uns gekommen sind. Es waren dies Bruder David von Augsburg mit dem Beinamen Teutonicus und dessen fast gleichzeitiger berühmterer Schüler Bruder Berchtold von Regensburg, beide Minoriten, also dem Orden angehörig, welcher am nächsten dem Volke sich anschloß. Ihre Predigt ist sehr volksmäßig; sie ermahnt zur Frömmigkeit, zum gottseligen Leben; unter Gottes freier Natur predigt sie anschaulich von den Wundern Gottes in der Schöpfung und weist auf das Verständniß Gottes aus der Natur hin; von den kirchlichen Ceremonien hält sie nicht allzu viel; gegen den Ablaßkram der Pfennigprediger erhebt sie ihre Stimme nicht minder als gegen die Ketzer; ein gutes Herze ist besser als Kreuzschlagen; wer die Liebe zu Gott

Er bekennt ſich zu den Hauptgrundſätzen des Ariſtoteliſchen Syſtems, wie es durch die Dogmatik der Dominicaner umgewandelt worden war; nur im Sinn der myſtiſchen Beſchaulichkeit treibt er die Folgerungen weiter; daraus laſſen ſich alle ſeine Abweichungen vom kirchlichen Syſtem erklären, welches er doch im Allgemeinen nicht aufgeben wollte [1]).

Ekhart iſt mit den Theologen ſeiner Zeit von der Überzeugung durchdrungen, daß die vernünftige Seele des Menſchen dazu beſtimmt ſei in der innigſten Verbindung mit Gott des höchſten Gutes ganz und ohne alle Schmälerung theilhaftig zu werden. Er drückt ſie, wo möglich, noch lebhafter aus und zuweilen unvorſichtiger als die Lehrer der Kirche, welche in genauen Unterſcheidungen die Stärke der Wiſſenſchaft ſuchten. Gott ſoll ſich uns ganz offenbaren, wir ihn ganz erkennen; er ſoll ganz unſer werden [2]). Ganz nach der Weiſe der Theologie ſeiner Zeit betrachtet dies Ekhart als ein Eingießen Gottes in unſere Seele ohne allen Rückhalt [3]). Dieſe Eini-

---

ten; jene ſcheinen mir allerdings eine Vermiſchung der Secten zu beweiſen, aber für Ekhart ſelbſt ſind ſie nicht entſcheidend.

1) Man vergl. z. B. Pred. fol. 318 col. 2, wo die ſündhafte Bewegung aller Menſchen behauptet wird mit Ausnahme Chriſti und der Jungfrau Maria.

2) Ebend. fol. 305 col. 2. Got und ich ſeind ein mit bekennen. Ebend. fol. 315 col. 1 sq. Und nachdem das diß geſchehen iſt, ſo iſt nicht verborgen in gott, daz nit offenbar werde oder daz nit mein werd.

3) Ebend. fol. 246 col. 4; fol. 300 col. 3. Ich ſprich — — das ſich got in eim yeglichen menſchen, der ſich zu grund gelaſſen hat, muß allzumal ergieſſen nach aller vermögenheit alſo gantz und gar, daß er in ſeinem leben noch in ſeinem weſen noch in

ler und Heinrich Suſo zu ſeinen Schülern hatte, durch die Würden ſeines Ordens ausgezeichnet, aber auch gegen das Ende ſeines Lebens und nach ſeinem Tode wegen Ketzerei verdammt [1]). Er ſoll einen Commentar über den Lombarden und andere gelehrte Schriften geſchrieben haben; wir beſitzen aber von ihm nur noch eine Reihe deutſcher Predigten [2]). Man hat die Meinung geäußert, daß ſein Myſticismus in geſchichtlichem Zuſammenhange auf die Ketzer des freien Geiſtes und von da weiter auf den Amalrich und den Johannes Scotus zurückzuführen ſei. Davon verräth aber ſeine Predigt nichts Zuverläſſiges. Er beruft ſich auf die gewöhnlichen Autoritäten ſeiner Zeit, die Kirchenväter, den Areopagiten, auch auf die heidniſchen Meiſter, beſonders den Platon, von den Neuern auf die Lehrer ſeines Ordens Albert und Thomas. Von den eigenthümlichen Lehren des Areopagiten, des Amalrich oder Johannes Scotus iſt bei ihm keine Spur [3]).

---

1) Die Zeit ſeiner Geburt und ſeines Todes iſt unbekannt; er muß aber vor 1329 geſtorben ſein, wo er in der Verdammungsbulle Johann's XXII. als verſtorben bezeichnet wird. Vergl. üb. ihn und ſeine Lehre C. Schmidt Meiſter Eckart in d. theol. Stud. u. Krit. 1839 S. 663 ff.; Martenſen Meiſter Eckart. Hamb. 1842.

2) Sie ſind meiſtens hinter den Predigten Tauler's gedruckt. Ich bediene mich der Baſeler Ausg. v. 1521. Nicht alles in dieſen Predigten oder Lehren iſt von ihm. S. fol. 317 col. 2.

3) Ich rechne dahin die Stufen der Hierarchie, die vermittelte Anſchauung Gottes, die idealiſtiſche Anſicht, die Lehre von der allgemeinen Beſeligung und von der periodiſchen Rückkehr der Dinge zu Gott. Die Art, wie C. Schmidt a. a. O. S. 692 die Lehre Ekhart's mit der Lehre Amalrich's vergleicht, trifft die charakteriſtiſchen Punkte nicht. Gieſeler Kirchengeſch. II. 2. S. 626 ff. beruft ſich mehr auf die verdammten Sätze, als auf die Predig-

Wort des Areopagiten, daß Gott über dem Weſen ſei [1]), und belegt dies durch ſeiner Zeitgenoſſen Lehren über das Allgemeine und die Unterſchiede. Eben weil Gott alles iſt, iſt er weder dies noch das, ohne allen Unterſchied, eine Weiſe ohne Weiſe, ein Weſen ohne Weſen [2]). Hierauf beruht ſeine Einfachheit; er iſt, wie die Theologen lehrten, nicht aus Gattung und Unterſchied zuſammengeſetzt. Deswegen iſt er auch namenlos und es knüpft ſich hieran der Weg der Verneinung, welchen Ekhart wie mit den Myſtikern ſo mit den Theologen ſeiner Zeit gemein hat. Gott iſt nichts; wäre er etwas, ſo würde er Unterſchied haben; er iſt aber auch alles. Er ruhet nicht; er iſt nicht bewegt; in ihm iſt alles dies eins, Grasblättlein und Holz und Stein und alle Dinge; das iſt das allerbeſte; darin habe ich mich bethöret [3]).

Wir ſind dieſen Gedanken oft begegnet; Ekhart drückt ſie nur etwas unumwundener aus als die Theologen der Schule. So iſt es auch, wenn ſeine Lehre ähnlich der Lehre des Thomas von der Unterſcheidung unter den Eigenſchaften Gottes nicht viel hält [4]), wenn er die drei Perſonen der Gottheit als Relationen, welche der Subſtanz untergeordnet ſind, nicht ſehr hoch achtet; wenn er vielmehr nur damit ſich begnügen will die Gottheit zu erkennen und ſie als das Höchſte zu preiſen. In Gott

1) Ebend. fol. 286 col. 4; 301 col. 1.

2) Ebend. fol. 244 col. 3; 249 col. 3; 287 col. 1; 307 col. 3; Gott iſt weder weſen noch vernunft, noch bekennet nicht diß noch das, hierumb iſt gott ledig aller ding und hierumb iſt er alle ding.

3) Ebend. fol. 249 col. 3.

4) Die Güte Gottes iſt nur etwas Untergeordnetes: in der Weisheit offenbart ſich nur ſeine Schale. Ebend. fol. 287 col. 2; 3.

nemlich erblickt er nur die Weiſe, wie das erſte Princip Grund der abhängigen Dinge iſt, ſein Verhältniß zur Welt, welches in dem Verhältniß der drei Perſonen der Trinität dargeſtellt wird, die Gottheit dagegen iſt ihm der allgemeine Begriff, der dieſen Beſonderheiten zum Grunde liegt [1]). Dies hat ſein Gegenbild in der Lehre Gilbert's und ſtimmt mit dem Unterſchiede der Schultheologie zwiſchen dem geordneten und abſoluten Willen Gottes faſt ganz überein. Nur iſt auch hier Ekhart weniger vorſichtig als die Schule, aus welcher er ſeine Sätze entnahm, indem er den Schein nicht vermeidet, als wollte er Gott ohne ſeine Werke, wenn er ſpricht: Ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott, darum bitte ich, daß Gott mich quitt mache Gottes [2]). Daß hierin jedoch nur ein Schein liege, ein einſeitiger Ausdruck ſeiner Gedanken, das zeigt ſich, wenn Ekhart auch das Gegentheil hervorkehrt und von Gott lehrt, er könne nicht ohne ſeine Geſchöpfe gedacht werden und ohne ſeine ſchaffende Thätigkeit. Gott mag unſer ſo wenig entbehren, als wir ſeiner; ſeine Schöpfung iſt ewig in ihm; Gott iſt ledig aller Dinge und darum iſt er alle Dinge. Dieſe Lehre knüpft ſich daran an, daß Gott als der allgemeine Grund aller Dinge angeſehn werden muß, Ekhart aber auch wohl einſieht, das Allgemeine ſei nur dadurch, daß es dem Beſondern ſich gemein macht. Wenn Gott ſich nicht gemeinte, ſo wäre er nicht Gott [3]). Wir ſehen in ſol-

1) Ebend. fol. 287 col. 1 sq.; 301 col. 1; 302 col. 1. Gott und Gottheit hat underſcheid an würken und an nit würken.

2) Ebend. fol. 307 col. 1 sq.; 308 col. 1.

3) Ebend. fol. 252 col. 4; 254 col. 3; 307 col. 3.

chen Sätzen den Meiſter Ekhart nicht fern von den Lehren der Arabiſchen Philoſophie und des Ariſtoteles über die Ewigkeit der Welt. Selbſt an die Emanationslehre ſpielen ſeine Sätze an. Gott, behauptet er, muß ſich offenbaren. Doch will er nichts wiſſen von den Vermittlungen zwiſchen uns und Gott, welche die Emanationslehre des Dionyſius nicht minder als der Araber geſetzt hatte. Auch behauptet er die Schöpfung aus Nichts mit der Kirchenlehre ſtandhaft [1]). Wir werden nach allem dieſem nicht anders ſagen können, als daß ſeine Lehre über Gott doch nur zwiſchen äußerſten Richtungen ſchwankt, welche weit davon entfernt ſind durch Zurückführung auf die urſprünglichen Aufgaben der Wiſſenſchaft zur Ausgleichung zu gelangen.

Ekhart's Lehren über die Geſchöpfe haben denſelben Charakter. Hier ſtehn die Sätze, welche auf der einen Seite die Nichtigkeit der Welt, auf der andern Seite ihre ewige Wahrheit in Gott behaupten, ganz unvermittelt einander gegenüber. Die Welt iſt nichts, alles Endliche iſt nur Schein, nicht die Wahrheit, welche wir ſuchen; aber auch in allen Creaturen iſt etwas Gottes [2]). Auch in dieſen Sätzen finden wir die Lehrweiſe der Schule wieder. Denn der Unterſchied, welcher dies und das abſondert, iſt es, was zum Beweiſe der Nichtigkeit des Weltlichen dienen ſoll. Von allem dies und das müſſen wir laſſen um die Wahrheit zu erkennen. Das Allgemeine dagegen, welches den Unterſchied ausſchließt, wird

1) Ebend. fol. 245 col. 1.
2) Ebend. fol. 252 col. 1; 254 col. 3.

auch hier als das Wahre hervorgehoben. Die Menschheit ist edler als der Mensch, welchen ich an mir trage, als Pabst oder Kaiser; in der Ewigkeit findet keine Zahl statt, tausend Engel sind nicht mehr als zwei oder einer [1]). Hierin spricht sich der Realismus so stark aus, daß man befürchten möchte, Ekhart wollte die Wahrheit des Besondern leugnen. Er hat jedoch auch in der Schule gelernt, daß der Unterschied in der Welt nothwendig ist; als den Grund desselben betrachtet er die Materie; sofern die Geschöpfe die Materie und den Unterschied nothwendig an sich tragen, haben sie auch nothwendig einen Schaden, ein Übel und Ungemach an sich. Seine Ansicht der Welt ist ungefär dieselbe, welche wir bei Albert dem Großen und Thomas von Aquino gefunden haben. Er denkt sich die Dinge der Welt nach Verschiedenheit der Gradunterschiede von Gott durch die geistigen Dinge zu dem körperlichen Dasein herabsteigend. In diesem niedern Gebiet der Erde hängt alles von niedern und höhern Kräften, von Sinnlichkeit und Geist und von den Einflüssen des Himmels ab. Den Menschen denkt er als in der Mitte stehend zwischen Geistigem und Leiblichem, zwischen Zeit und Ewigkeit. Ein jedes Ding hat seine bestimmte Natur, welche ihm in der Schöpfung zugetheilt wurde, und von seiner Natur unterscheidet er die Gaben der Gnade [2]). Auch eine freie Wirksamkeit der vernünftigen Geschöpfe nimmt er an und von ihrer Entscheidung macht er es abhängig, ob die Dinge zu Gott zurückkeh-

1) Ebend. fol. 251 col. 2 sq.

2) Ebend. fol. 247 col. 1; 252 col. 1; 264 col. 2 sqq.; 300 col. 3 sq.

ren werden, von dem ſie ausgefloſſen ſind, oder nicht. Denn die, welche ſich von ihm kehren, werden nicht zu ihm zurückkommen [1]).

Derſelben Anſicht ſchließt ſich Ekhart auch in der ethiſchen Richtung der Theologie an, wenn er die vernünftige Seele vor allen Geſchöpfen auszeichnet. Denn ſie iſt fähig alle Dinge in ſich zu umfaſſen, ohne Unterſchied als das Bild der Welt, oder vielmehr Gottes. In allen Creaturen iſt etwas Gottes, aber in der Seele iſt Gott göttlich; denn ſie iſt ſeine Ruheſtätte; in ihr iſt der Geſchmack Gottes und ſie ſehnt ſich beſtändig nach dieſem Geſchmack [2]). Dieſe Gedanken, welche von der Theologie ſeiner Zeit gemäßigter und mit vorſichtigen Beſchränkungen vorgetragen wurden, drückt Ekhart nach ſeiner Weiſe lebhaft und in kühnern Folgerungen aus. Gott hat die Seele ohne Unterſchied geſchaffen, in vollkommener Lauterkeit, in reiner Vernunft; niemand mag ſie in endlichen Gedanken begreifen; ſie iſt Gottes Sohn; ein jeder Menſch, welcher zu Gott ſich wenden mag, in dem iſt Gott geboren; ja Ekhart findet in der Seele ein ungeſchaffenes Licht, welches über alle Vergänglichkeit und Veränderlichkeit hinweg iſt und welches das wahre und innerſte Weſen der Seele ausmacht; das iſt die Einfältigkeit der Seele, in welcher alle Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte eins iſt [3]). Es ſind dies Folgerungen, welche aus

1) Ebend. fol. 247 col. 4. Und alſo als alle ding ein liecht geweſen ſeind ußzufflieſſen, alſo ſeind ſy auch eyn liecht wider inzukommen, die ſich mitt freyem willen davon nit kerent.

2) Ebend. fol. 254 col. 1; col. 3.

3) Ebend. fol. 255 col. 3 sq; 261 col. 3. Gott hat ſy on

dem Verlangen der Seele nach dem Höchſten gezogen werden und von der Vorausſetzung ausgehn, daß die Seele zu einer völligen Befriedigung ihres Verlangens kommen könne, welche alſo auch in der Theologie dieſer Zeit liegen. Sie erinnern an die Energie des Ariſtoteles. Wenn nun jene Sätze den Unterſchied zwiſchen der Seele und Gott ganz aufzuheben und die erſtere nicht als Geſchöpf zu behandeln ſcheinen, ſo haben wir in ihnen doch nur Übertreibungen zu ſehen, welche Ekhart auch wieder gut zu machen ſucht. Er muß anerkennen, daß die Seele empfangen hat ein fremdes Weſen, welches geurſprunget iſt von Gott; Gottes Weſen mag nicht unſer Weſen werden, ſondern ſoll unſer Leben ſein; mit Gott ſollen wir uns vereinen in der Schauung, aber nicht in der Weſung; Gott iſt gut von Natur, der Menſch aber nur von Gnade [1]). Ekhart findet noch Beſchränkungen genug, welche die Seele von Gott ſcheiden, die Materie, welche an den Geſchöpfen haftet, die Leiblichkeit, die Mannigfaltigkeit, die Zeitlichkeit unſeres Lebens. Wegen dieſer Gebrechen der menſchlichen Natur mußte Gott ſich den Menſchen gleich machen, damit ſie ſeine Liebe erkennen und ſeiner inne werden [2]).

Aber freilich wir können die Predigt Ekhart's nicht frei davon ſprechen, daß ſie die Mittel nicht genug berückſichtigt, welche wir zur Erreichung unſeres Zieles an-

---

underſcheyd geſchaffen. Hier wird auch dem mittelbaren Ausfließen der Seele aus den Engeln entſchieden widerſprochen. Ebend. fol. 300 col. 4 sq.

1) Ebend. fol. 277 col. 2 sqq.; 278 col. 1; 309 col. 4.

2) Ebend. fol. 255 col. 3; 313 col. 1.

zuwenden haben. Eben hierin finden wir den ſtärkſten Unterſchied zwiſchen ſeiner Lehre und der Theologie der Schule. Auf das Ziel iſt jener Auge geheftet; den Weg überſpringt ſie oder möchte ihn abkürzen. Die Mittel des wiſſenſchaftlichen Lebens achtet Ekhart gering und predigt gegen die Gelehrſamkeit, gegen die feinen Unterſcheidungen des Nachdenkens. Ein ſchlichter Mann kann wohl eben ſo gut Gott erkennen, als der Meiſter der Wiſſenſchaft. Auch das praktiſche Leben gilt ihm wenig. Im Wirken erblickt er faſt mehr eine Entfremdung von Gott, ein Heraustreten in die Mannigfaltigkeit, als ein Mittel des Aufſteigens zu ihm. Der Wille iſt das Gute, auf die Werke kommt es nicht an, und dennoch iſt der Wille auch nur eine untergeordnete Kraft der Seele [1]). Selbſt die theologiſchen Tugenden liegen zwar auf dem Wege, ſind aber noch fern von der Vollendung [2]). Den Glauben an Chriſtum hält Ekhart zwar feſt, aber davon will er nichts wiſſen, daß Chriſtus uns nur den Weg offenbart habe, auf welchen wir zu Gott gelangen ſollten, vielmehr, wie er ſelbſt ſage, er habe uns offenbart alles, was er gehört habe vom Vater, und ihm habe in ſeiner Geburt der Vater alles offenbart, die Abgründigkeit des göttlichen Weſens; ſo habe er auch uns offenbart, daß wir alle der Sohn Gottes ſind [3]). Wenn er nun noch Mittel zur Beſeligung verlangt, ſo läuft das alles doch nur auf verneinende Forderungen hinaus. Wir ſollen

1) Ebend. fol. 251 col. 3 sq.

2) Ebend. fol. 258 col. 3. Von der Hoffnung. Ebend. fol. 278 col. 1. Von der Liebe.

3) Ebend. fol. 263 col. 3.

uns aller Werke entkleiden, alles Warum ablegen, welches doch nur auf die Mittel gehe, nicht einmal nach unserer Seligkeit trachten, weil dies nur nach dem Seinen trachten heiße; er fordert die höchste Uneigennützigkeit der Seele; wir sollen uns selbst Gott opfern, uns selbst zu nichte machen, weil Gott aus dem Nichts alles schaffe. Die Seele soll sich alles ausschälen und von allem sich scheiden, was sie hat, von Leben, Kräften und Natur, damit nichts Unreines in Gott falle; dann soll sie Gott leiden, ihn in sich wirken lassen, damit sie mit ihm völlig geeinigt werde; der Mensch folge nur und widerstehe nicht [1]). Das ist die Lauterkeit des Herzens, welche Ekhart über Liebe und Verständniß erhebt, von welcher er sagt, daß sie niemals fallen könne, wärend viele liebende und verständige Leute gefallen wären; das ist die geistliche Geburt Gottes in der Seele, welche er höher achtet als die leibliche Geburt Gottes in Christo [2]). Der Gedanke an eine Vereinfachung der Seele herscht hierbei und es kommen Äußerungen vor, welche an die Lehre der frühern Mystiker von der Einheit aller Seelenkräfte erinnern. Es ist von einem Fünklein der Seele die Rede, welches als ihr inneres Wesen betrachtet wird; die vielen Kräfte der Seele werden diesem Wesen entgegengesetzt und nur als dessen Ausgießungen betrachtet. Das Wesen der Seele sind nicht die Sinne, nicht der Wille, noch der Verstand, sondern

1) Ebend. fol. 244 col. 4; 245 col. 1; 246 col. 4; 252 col. 1; 254 col. 4. Wann gott der muß selber würken in uns, wann es ist ein götlich werk, der mensch folg nur und widerstee nit, er leide und lasse gott würken. Ebend. fol. 304 col. 1; 317 col. 2.

2) Ebend. fol. 278 col. 1; 314 col. 2 sqq.

wenn man dieſe Kräfte der Seele in das Weſen nimmt, ſo ſind alle eins, die Seele iſt Gott gleich und hat keinen Theil weder an Zeit noch an Leib [1]). Aber genauer geht Ekhart in dieſe Lehre nicht ein. Die allgemeine und oberflächliche Vorſtellung, mit welcher er in Bezug auf alle wiſſenſchaftliche Unterſcheidungen ſich begnügt, läßt ihn auch ſchon damit zufrieden ſein der Meinung der Schule beizuſtimmen, daß im Schauen Gottes alle Kräfte der Seele erhöht werden [2]). Seine Lehre ihrem Hauptzuge nach geht darauf aus die Mittel zu beſeitigen, und hierin ſteht er im Gegenſatz ſowohl gegen die Victoriner, welche die Stufen des Aufſteigens zu Gott pflegten, als gegen die Theologen ſeiner Zeit. Ohne Mittel will er Gott erkennen [3]). Die ethiſche Richtung der Theologie kann dabei nur ſchwach vertreten ſein. Nur dadurch ſollen wir alles Gute, was die Heiligen und Maria und Chriſtus gewirkt haben, zu unſerm Eigen beſitzen, daß wir mit Gottes Natur geeinigt ſind [4]). Ein Anblick Gottes in ſeiner Bloßheit einiget die Seele mehr mit Gott als alle Werke der Chriſtenheit es zu thun vermögen [5]).

---

1) Ebend. fol. 249 col. 4; 251 col. 4; 252 col. 2; 287 col. 4; 296 col. 4 sqq.; 301 col. 1. Die eine Kraft der Seele wird Vernunft, Vernünftigkeit, Gemüth genannt; in Wahrheit aber iſt ſie namenlos, wie Gott.

2) Ebend. fol. 243 col. 1.

3) Ebend. fol. 244 col. 1; 300 col. 4.

4) Ebend. fol. 266 col. 3.

5) Ebend. fol. 248 col. 3. Wann ein einiger anblick zu verſtand der bloßheit, die gott iſt, der einiget die ſel mer zu gotte, denn ſy geeiniget möchte werden von allen den werken, die die heilig chriſtenheyt ye gewürket von auſſen.

Ungeachtet dieſes Gegenſatzes gegen die Theologie ſeiner Zeit kann man nicht verkennen, wie die Lehre Ekhart's aus ihr hervorgegangen iſt. Dies zeigt ſich an mehrern Punkten, welche ſchon erwähnt wurden, beſonders aber darin, daß um die Möglichkeit einer Vereinigung der menſchlichen Seele mit Gott zu zeigen vorherſchend die metaphyſiſchen Begriffe und die Natur des verſtändigen Erkennens herbeigezogen werden. Im Erkennen ſind wir mit Gott eins. Erkanntes und Erkennendes ſind im wirklichen Erkennen dasſelbe. Die Lehre der Ariſtoteliker dieſer Zeit klingt in dieſen Sätzen deutlich nach. Im Sehen werden Auge und Holz eins, nur die Materie ſcheidet ſie; wäre das Holz ohne Materie, ein geiſtliches Ding, wie das Geſicht meines Auges, ſo würde kein Unterſchied unter ihnen ſein. Bei geiſtigen Dingen daher, wie Gott und die Seele ſind, findet auch eine völlige Einigung des Erkannten und des Erkennenden ſtatt [1]). Wenn gefordert wird, daß der Verſtand des Menſchen ſich reinigen ſoll um Gott in ſich aufzunehmen in einem Leiden, ſo weiſt dies ohne Zweifel auf die Lehren der Arabiſchen Ariſtoteliker vom thätigen und leidenden Verſtande und von den Eingießungen Gottes in die gereinigte Seele zurück. So macht auch eine deutſche Abhandlung des 14. Jahrh., welche wiederholt auf Ekhart ſich beruft, jenen Unterſchied zwiſchen dem leiden-

1) Ebend. fol. 300 col. 4. Were aber das holtz on materie und es zumal geiſtlig were als das geſicht meines ougs, ſo möcht man ſprechen in der wahrheit, das in der würklikeit des geſichtes das holtz und meyn oug beſtündent in eim weſen.

den und dem thätigen Verſtande zur Grundlage ihrer myſtiſchen Anſchauungslehre [1]).

Es iſt gewiß ein ſeltſamer Widerſtreit in dieſen Predigten Ekhart's, daß ſie eine ſolche vorherſchend theoretiſche und metaphyſiſche Richtung an ſich tragen und dennoch in ihrer Anſprache an das Volk ſich wenden, wobei ſie nothwendig den feinen Unterſcheidungen der Schule den Rücken zukehren mußten. Seine Lehre bezeichnet den Punkt, wo man die Ergebniſſe der Schule auch dem Volke zugänglich machen wollte, dadurch aber auch veranlaßt wurde ſie umzugeſtalten. Die Gewalt der theologiſchen Schule, aus welcher Eckhart gekommen war, iſt bei ihm noch vorherſchend; ſie giebt ſeiner Predigt den metaphyſiſchen Charakter. Um auf das Volk zu wirken mußte dieſe myſtiſche Lehre allmälig praktiſcher werden. Anklänge dieſer Richtung fehlen bei Ekhart nicht gänzlich; bei Tauler, bei Suſo ſind ſie viel häufiger und drängen die metaphyſiſche Richtung zurück. Man kann dies nur als einen natürlichen Fortgang in der Entwicklung anſehn, zu welchem Eckhart, indem er die letzten Ergebniſſe der Schule enthüllen wollte, den erſten Schritt gethan hatte. Daher hat die Theologie der Hierarchie nicht ohne Grund in ihm ihren Feind erkannt. Zu einem Prediger aber, welcher das Volk zu einem neuen Leben hätte erwecken können, auch von allem andern abgeſehn, war er zu tief verſtrickt in den Vorſtellungen der Schule; er ſteht nun zwiſchen Schule und Volk in einer nicht ſehr erfreulichen

1) Philoſophiſcher Tractat von dem wirklichen und möglichen Verſtande in Docen's Miſcell. zur Geſch. der teutſch. Lit. I S. 138 ff.

Mitte, und weil er weder den einen noch den andern Weg zu wandeln weiß, sieht er sich zurückgeworfen auf die Tiefen seines Gemüths, welche ihm den Punkt seiner Einigung mit Gott verkünden, aber auch entblößt von allen den Mitteln, durch welche dieser Punkt zum Leben sich entfalten könnte. So bezeichnet er einen Stillstand der Entwicklung, in welchem Altes und Neues wie im Gleichgewichte schweben.

Fünftes Kapitel.

Übersicht und Schlußbetrachtungen.

Die Entwicklung der Philosophie in diesem Zeitraume ist einfacher als im vorhergehenden, weil sie einen entschiedenern Weg zur Ausbildung des Systems eingeschlagen hatte. Nur die Fülle der Gedanken macht die Übersicht schwierig; der Faden, an welchem sie sich entwickeln, ist nicht leicht zu verkennen. Man hat oft über das Gezänk der Schule in diesem Zeitraum geklagt, und wenn man die Einzelheiten der Untersuchung im Auge hat, findet man eine solche Klage auch nicht grundlos; aber man darf darüber auch die Gemeinschaft des Geistes nicht übersehn, in welcher die Philosophen dieser Zeit zu einer größern Einigkeit gelangt sind, als alle spätere Zeiten der neuern Philosophie erreicht haben.

Ihre Übereinstimmung liegt in der kirchlichen Richtung ihrer Lehre, in welcher die drei Hauptlehrer dieses Zeitraums, Albert der Große, Thomas von Aquino und

Duns Scotus, ihre Syſteme entwarfen. Der Gedanke an das Reich der Gnade, welches uns von der Natur aus zu Gott führen ſoll, iſt ihre gemeinſchaftliche Grundlage. Zur Begründung dieſes Gedankens gehen ſie von den Forderungen der Vernunft aus, ein Weg, welchen auch die neuere Philoſophie ſeit Kant mit größerm oder geringerm Bewußtſein wieder verſucht hat. Nach dem höchſten Gute in der geiſtigen Vereinigung mit Gott, wie ſie auch bewirkt werden möge, verlangt die vernünftige Seele; ihr Verlangen darf nicht vergeblich ſein. Indem wir uns nun aber als Wanderer nach dieſem Ziele zu betrachten haben, müſſen wir auch von Anfang an den Weg einſchlagen, welcher zu ihm führt, und damit wir uns nicht verirren, muß uns eine Leitung zu Theil werden, weil unſere ſchwache Vernunft wenigſtens von Anfang an, unentwickelt, wie ſie iſt, aus eigenen Kräften den richtigen Weg zu finden nicht vermag. Hieraus wird die Nothwendigkeit einer göttlichen Hülfe durch die Offenbarung und andere Gnadenmittel abgeleitet, damit wir ein frommes Leben führen und durch das fromme Leben auch zur Erkenntniß der Wahrheit befähigt werden. Dieſer Ausgangspunkt beſtimmt den weitern Verlauf des Syſtems. Wir können ihn zwar nicht als etwas völlig Neues anſehen, aber nach ſo vielen Vorgängern iſt den Philoſophen des 13. Jahrh. das Verdienſt nicht abzuſprechen ihn zur Grundlage der Theologie gemacht, ſeinen Zuſammenhang mit der Ariſtoteliſchen Lehre nachgewieſen und mit immer größerer Sorgfalt ihn und ſeine Folgerungen ausgebildet zu haben. Die fortſchreitende Entwicklung dieſer Grundlage des theologiſchen Syſtems

iſt nicht zu verkennen. Nachdem Albert der Große nur einen flüchtigen Entwurf derſelben gegeben hatte, entwickelte Thomas von Aquino ſie ausführlich, indem er nicht allein für die unphiloſophiſche Menge, ſondern auch für die Philoſophen es geltend machte, daß ſie im Anfang ſelbſt über natürliche Wahrheiten belehrt, aber auch immerfort durch ein höheres Licht über ihren Zweck erleuchtet werden müßten, weil der Zweck der Zukunft angehört und daher der Erkenntniß in natürlichem Wege nicht hinreichend zugänglich iſt. Und ſelbſt Duns Scotus fand, daß dieſen Gründen noch etwas zuzuſetzen ſei, indem er zeigte, daß für das muthige und erfolgreiche Streben des Menſchen nach ſeinem Zwecke ihm nothwendig auch eine Bürgſchaft dafür gegeben werden müſſe, daß die ihm verliehenen Mittel zur Seligkeit ausreichen.

Dieſer Ausgangspunkt der theologiſchen Unterſuchung giebt nun dem Verlaufe des Syſtems eine ethiſche Richtung, worin ſchon Petrus Lombardus und Hugo von St. Victor vorgearbeitet hatten. Hierin liegt der Hauptpunkt für die fortſchreitende Bewegung in dieſem Zeitraume unſerer Geſchichte; von ihm aus wird man ihren Zuſammenhang mit den Beſtrebungen der frühern Periode und ihre wachſende Neigung zur Ariſtoteliſchen Philoſophie am beſten begreifen. Schon Albert der Große ſchloß ſich von dieſem Geſichtspunkte aus vorherſchend an die Lehren des Hugo von St. Victor an, um zu erkennen, wie der Menſch durch die natürliche Entwicklung ſeines Lebens zur Verähnlichung mit Gott und zur Empfänglichkeit für ſeine Gnadengaben ſich vorbereite. Da erſchien ihm der menſchliche Geiſt als die Vereinigung

aller Ideen in ſich tragend, dennoch als ein einfaches Weſen, welches nur in der Entwicklung ſeines Lebens verſchiedene Kräfte als verſchiedene Entwicklungsſtufen eines und desſelben Weſens gewinne. Wenn dieſe Betrachtungsweiſe auch an die Platoniſche Ideenlehre erinnert, ſo entſpricht ihr doch die Lehre des Ariſtoteles von den Stufen des Lebens und von ſeiner Vollendung in der Energie der Vernunft bei weitem beſſer. Das Feſthalten an der ewigen Idee, welche keiner lebendigen Entwicklung bedarf, das Kreuz der vorigen Periode, mußte jetzt hinter den Forderungen des ſittlichen Lebens zurücktreten. Zwar wird die ewige Idee noch anerkannt, aber nur um im Verſtande Gottes zu ruhen; in dieſer Welt dagegen muß ſie ſich entwickeln um Wirklichkeit zu gewinnen im Bewußtſein der vernünftigen Weſen und die niedern Kräfte der Seele und der Welt erſcheinen nur als Mittel dieſem Zwecke zu dienen. Mit dieſem Emporkommen der Ariſtoteliſchen Lehre verbindet ſich aber auch die Neigung vorherſchend in der Vollendung des Verſtandes die ſittliche Aufgabe zu finden. Bei Albert dem Großen liegt ſie noch unentwickelt mehr in ſeinem Verfahren, weniger entſchieden in ſeinen Lehrſätzen; bei Thomas von Aquino entfaltet ſie ſich zu einem entſchiedenen Determinismus. Der Wille erſcheint ihm als untergeordnet dem Verſtande; er bringt die Glückſeligkeit nicht hervor; der Verſtand ſchaut Gott, durch ſeine Energie ſteht der Menſch in Verbindung mit der höhern Welt und mit Gott. Durch dieſen Vorzug, welcher dem theoretiſchen Leben vor dem praktiſchen gegeben wurde, obwohl das theoretiſche Leben ſelbſt als eine ſittliche Entwicklung, als die Verwirklichung

des höchſten Guts erſchien, mußte die ethiſche Richtung des Syſtems verdeckt werden. Erſt Duns Scotus wußte einen Weg zu finden, welcher die ganze Gewalt des ethiſchen Gehalts in der Kirchenlehre darlegte, indem er den Vorrang des Willens vor dem Verſtande behauptete und zwar zugab, daß jener nicht ohne dieſen zu wirken vermöchte, aber den Verſtand, ſofern er Grundlage des Willens oder erſter Gedanke iſt, nur als eine phyſiſche Vorbildung für die freie Entſcheidung des ſittlichen Lebens betrachtete, und nun auch einen Verſtand in den zweiten, entwickelten Gedanken nachwies, welcher die ſittliche Entwicklung des Willens zu ſeiner Vorausſetzung habe.

Man kann wohl ſagen, daß nach dieſen Unterſcheidungen die Theologie von Anfang an geſtrebt hatte. Erſt durch ſie wurde ihre ethiſche Bedeutung in ein klares Licht geſetzt. Daß ſie nicht müßig ſind, wird man erachten können, wenn man ihre Stellung zu der berühmten Frage nach dem Verhältniſſe des Glaubens zum Wiſſen überdenkt. Es war gewiß ein Fortſchritt zu ihrer Löſung, daß man Gedanken unterſchied, welche dem ſittlichen Leben ihrer Natur nach vorausgehn, und andere Gedanken, welche ihm nur folgen können.

Aber man war noch weit davon entfernt aus ſolchen Unterſcheidungen den rechten Gewinn ziehen zu können. Mit den Fortſchritten der Lehre traten auch die Beſchränkungen der Zeit in wachſendem Maße hervor. Je deutlicher man die ethiſch-kirchliche Grundlage der Theologie einzuſehen glaubte, um ſo ſtärker wurde auch die Überzeugung, daß die Theologie zur Meiſterin über alle Wiſſenſchaften beſtimmt ſei. Schwerlich war es dies gewe-

ſen, was Ariſtoteles beabſichtigt hatte, wenn er alle Wiſſenſchaft auf Theologie ausgehn ließ. Sein Begriff der Theologie hatte keine beſchränkende Beziehung weder auf das ſittliche, noch auf das kirchliche Leben. Man mag auf ſolche Beziehungen von der Wiſſenſchaft zuletzt geführt werden, aber ſie von vornherein anzunehmen beſchränkt den Geſichtskreis. Davon geben die philoſophiſchen Unterſuchungen dieſes Zeitraums den deutlichſten Beweis ab. Zu Anfang desſelben war man durch die Arabiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie der Naturforſchung zugewendet worden. Albert der Große wendete ihr allen Fleiß zu, nicht ohne allen Erfolg. Aber wie geringfügig ſind doch die einzelnen Erkenntniſſe, welche man gewann, gegen die große Maſſe der Naturbetrachtung, welche man auf guten Glauben annahm. Das Syſtem der Natur, der ganzen Zuſammenſetzung des Weltalls, welches frühere Zeiten feſtgeſtellt zu haben ſchienen, war zu mächtig, als daß man ihm zu widerſprechen gewagt hätte. Die Theologie wandte ſich nur von ſeiner weitern Erforſchung mehr und mehr ab. Unterſuchungen, wie ſie ein Roger Bacon anſtellte, fallen nur außerhalb des Kreiſes ihrer Fortſchritte. Wir haben bemerken müſſen, wie Thomas von Aquino und Duns Scotus in fortſchreitendem Grade die Phyſik vernachläſſigten. Eine ähnliche Einſeitigkeit zeigt ſich nach der Seite der Ethik zu und iſt hier noch auffallender. Wenn Albert der Große auch die Ethik und vielleicht ſogar die Politik des Ariſtoteles erklärt hatte, ſo waren das ohnmächtige Verſuche Unterſuchungen in den Gang zu bringen, welchen die Neigung des Zeitalters ſich verſagte. Wie ſtark auch die ethiſche Richtung der Theolo-

gie ausgeprägt iſt, ſo erſcheint ihr doch das Leben in äußerer Wirkſamkeit nur wie ein werthloſer Gegenſtand, welchen genauer zu erforſchen der Mühe nicht verlohnen möchte; die ethiſchen Tugenden gelten wenig gegen die theologiſchen. Auch dieſe Vernachläſſigung des weltlichen Lebens finden wir in dieſem Zeitraume im Wachſen; ſie ſteigert ſich bis zu den Behauptungen des Duns Scotus, daß Gott nicht die Handlungen, ſondern die Perſonen annimmt und daß ſogar die Liebe des Nächſten nur ein willkürliches Gebot iſt, welches von dem einzig Nothwendigen, der Liebe Gottes, getrennt werden könnte. Von da war es ein kleiner Schritt bis zur Lehre Ekhart's, daß wir alles Thuns uns entkleiden und nur Gott leiden ſollten.

Bei dieſen ausſchließenden Richtungen der Theologie könnte man zu der Frage ſich für berechtigt halten, was denn von der Ariſtoteliſchen Lehre über weltliche Dinge für die Philoſophie dieſer Zeit noch von Bedeutung geblieben wäre. Aber man muß bemerken, daß wenn auch die Einzelheiten der Phyſik und Ethik des Ariſtoteles in den Hintergrund gerückt wurden, ſie doch im Allgemeinen als eine Maſſe wirkten, deren Vorausſetzung überall zu verſpüren war. Dies thaten ſie dadurch, daß ſie in Übereinſtimmung mit allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ſtanden und durch Veranſchaulichung die logiſchen und metaphyſiſchen Grundſätze ſtützten. Auf dieſe und ihre Durchführung in der Betrachtung der Welt und Gottes mußte die jetzt herſchende Philoſophie vorzugsweiſe ſich richten, weil Phyſik und Ethik nur als Nebenwerk galten und weil den theologiſchen Lehren die allge-

meinſten Unterſuchungen über die Wiſſenſchaft und ihre Gegenſtände am nächſten liegen. In der Ausarbeitung dieſer allgemeinen Theile der Philoſophie zeigen ſich nun die Kämpfe, welche die neue Anſicht der Dinge gegen die Macht der Überlieferung zu beſtehen hatte. Dieſen Kämpfen hauptſächlich iſt es zuzuſchreiben, daß die Philoſophie des 13. Jahrh. uns zuweilen ſchwerfällig und verworren und gemeiniglich überladen zu ſein ſcheint. Daher kommt es, daß man oft gezweifelt hat, ob hier etwas mehr vorliege, als eine Übung des Scharfſinns und kühner Gewandtheit im ſyſtematiſchen Gewebe. Aber wie man auch noch darüber zweifeln möge, niemand, welcher die Syſteme dieſer Zeit kennt, wird ſich verhehlen können, daß kein folgendes Zeitalter ſie an ſcharfer Ausprägung metaphyſiſcher Verknüpfungen übertroffen hat. Vielmehr müſſen wir ſagen, alle folgende Zeiten haben in metaphyſiſcher Richtung faſt nur die Bruchſtücke der alten, halb vergeſſenen Überlieferungen aus dem 13. Jahrh. hie und da wieder hervorgezogen und auf neue Aufgaben angewendet, welche phyſiſche und ethiſche Unterſuchungen herbeigeführt hatten.

Wir müſſen die Lehren der einzelnen Philoſophen in das Auge faſſen um in einem Überblicke den Fortgang zu bezeichnen, welchen dieſe Unterſuchungen hatten.

Als eins der entſcheidendſten Ergebniſſe, welches die Lehre Alberts in logiſcher Beziehung brachte, iſt ſeine Schlichtung des alten Streits zwiſchen Nominalismus und Realismus anzuſehn. So wie ſchon immer die Wagſchale dieſem ſich zugeneigt hatte, ſo war ihm auch der letzte Ausſchlag günſtig, indem mit Beſeitigung ſeiner

Übertreibungen das Weſentliche ſeiner Lehre behauptet wird. Das Allgemeine folgt zwar in unſern Gedanken dem Beſondern, weil unſer Erkennen der ſinnlichen Vorbildung bedarf und von dem Beſondern zur allgemeinen Idee aufſteigen muß, aber es hat doch Wahrheit nicht allein in den Dingen, zu deren Weſen es gehört, ſondern auch vor den Dingen im göttlichen Verſtande, welcher die allgemeinen Muſterbilder der einzelnen Dinge als die allgemeinen Geſetze ihrer Natur in ſich umfaßt. Dieſe Entſcheidung über die berühmte Streitfrage hat ſich behauptet bis der Nominalismus zu einem neuen Skepticismus führte.

An dieſen Punkt ſchließen ſich nun die Lehren über das menſchliche Erkennen an, ſo weit es einen natürlichen Verlauf hat. Sie gehn von den Überlieferungen der Ariſtoteliſch-Arabiſchen Philoſophie aus, berichtigen ſie aber in nicht wenigen Punkten. So wie die Ariſtoteliker die Seele als ein Weſen betrachtet hatten, welches allmälig von den niedern Stufen des ſittlichen Lebens zum Verſtändniß der Dinge ſich emporarbeitet, in allen höhern Graden aber die Ergebniſſe der niedern Grade bewahrt, ſo wird dieſer Grundſatz auch durch das ganze 13. Jahrh. feſtgehalten. Nach der Richtung, welche ſchon die Arabiſchen Ariſtoteliker in Spanien eingeſchlagen hatten, verſchwand dabei die Meinung, als würde das Verſtändniß der Grundſätze uns eingegoſſen. Wenn auch die Lehre von den angeborenen Begriffen blieb, ſo wurde ſie doch ſchon von Albert dem Großen dahin gedeutet, daß nur die Anlage zu dieſen Begriffen in unſerer Seele liege, die Entwicklung derſelben aber von Anregungen

unſeres Denkens abhängig ſei. Nur noch entſchiedener als Averroes knüpft Albert die Entwicklung des Verſtandes an das ſinnliche und zeitliche Leben des einzelnen Menſchen an, indem er nicht zugiebt, daß der ſpeculative Gedanke nur eine Entwicklung der Menſchheit im Allgemeinen ſei, ſondern dagegen den Grundſatz geltend macht, daß die höhern Grade des Lebens demſelben Subjecte zukommen, welches die niedern in ſich ausgebildet hat. Aus demſelben Grunde verwirft er die Lehre, daß der thätige Verſtand etwas der vernünftigen Seele fremdes ſei. Nur durch ihre eigenen Anſtrengungen kann ſie von der Erkenntniß des Beſondern und Sinnlichen zu der Einſicht in das Allgemeine und Abſtracte aufſteigen; in dieſer werden die Formen, welche in der Seele liegen, nur aus ihr hervorgezogen, wiewohl mit Beihülfe der äußern Anregung, doch nicht durch ſie, damit nicht das Höhere durch das Niedere hervorgebracht zu werden ſcheine. Da aber die vernünftige Seele alle Formen der Dinge zu erkennen vermag, ſo liegt hierin die Beſtätigung des Gedankens, welchen ſchon Hugo von St. Victor ausgeſprochen hatte, daß die Seele den Inbegriff aller Ideen in ſich trage.

Die metaphyſiſchen Lehren ſtimmen hiermit überein. In ihnen ſpielen Materie und Form, wie ſeit alter Zeit, die Hauptrolle. Aber beide vereinigt Albert nur noch ſtärker mit einander, als Averroes, denn die urſprüngliche Materie iſt ihm nur der Beginn der Form, die Form das Complement der Möglichkeit, welche in der Materie liegt; ſie ergänzt das unvollkommene Daſein, in welchem die geſchaffenen Dinge urſprünglich ſich finden.

Deswegen wird die Meinung der Platoniker verworfen, daß die Geſchöpfe in ihrem Weſen unmittelbar vollendet ſeien, ebenſo wie die unmittelbare Erkenntniß der Ideen verworfen worden war, und dagegen das Geſetz des Lebens, nach welchem alles aus ſeinem unentwickelten Vermögen zur Wirklichkeit kommt, als die Norm des weltlichen Daſeins geltend gemacht. Deswegen wird auch ein immaterielles Daſein in der Welt nur inſofern zugegeben, inwiefern in der Materie eine Form ſich vollenden und als reine Wirklichkeit ſich darſtellen kann. Der Unterſchied zwiſchen der himmliſchen und der irdiſchen Materie wird zwar beibehalten, aber für die Betrachtung der Dinge übt er keinen ſtörenden Einfluß aus, indem ſelbſt die höhern Intelligenzen, wie vielmehr der menſchliche Geiſt, nur durch die Entwicklung ihrer Anlagen zur Vollendung ihres Seins gelangen ſollen und daher dem Weſen nach die Materie als Beſtandtheil ihres Seins vorausſetzen.

Beſonders wichtig iſt es aber, daß die Materie als Grund der Individuation angeſehn wird, obwohl dieſer Satz dadurch eine Beſchränkung erleidet, daß die Materie als ein Geſchöpf Gottes gilt. Hierdurch greift der Begriff Gottes in die Lehren über die weltlichen Dinge ein. Gegen den Ariſtoteles verwirft Albert die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie, ihr den eigenen Grundſatz des Ariſtoteles entgegenſtellend, daß die Forſchung nicht in das Unendliche gehen dürfe. Mit dem Platon ſtimmt er dafür, daß alles, was geworden iſt, einen Anfang haben müſſe. Hiermit ſtellt er ſich in dieſen Unterſuchungen auf den Standpunkt der weltlichen

Dinge und gelangt zum Begriff Gottes nur, weil er die veränderliche und vergängliche Welt nicht aus ſich erklären kann, ſondern einen höhern Grund derſelben fordern zu müſſen glaubt. Aber dieſen Standpunkt hält er nicht inne, indem er Gott eine höhere Vollkommenheit zuſchreibt, als die, welche er als Urſache der Welt bethätigt. Es hängt hiermit zuſammen, daß er die Emanationslehre der Araber nicht völlig überwunden hat; der Grundſatz daß die Urſache vollkommner ſein müſſe als die Wirkung, greift hier ſtörend ein und es bildet ſich auf dieſe Weiſe die Lehre, daß die Geſammtheit weltlicher Dinge, welche nur in abſteigenden Graden von Gott ausfließen können, in der Individuation durch die Materie contrahirt, auch nur in beſchränkter Weiſe das Göttliche ausdrücke.

Dieſe Anſicht der Dinge kann mit den idealen Forderungen der Wiſſenſchaft und des ſittlichen Strebens nur durch einen Gewaltſtreich vereinigt werden. Albert, um die letztern nicht zu verletzen, ſieht ſich genöthigt den vernünftigen Weſen ein Reich der Gnade zu eröffnen, welches nicht auf der Entwicklung ihrer Natur beruht, ſondern in welchem ihrer Natur zugelegt wird. Dies geſchieht nicht ohne Mäßigung und verſtändige Benutzung deſſen, was die ethiſche Richtung der Kirchenlehre darbot; aber der Widerſpruch, daß einem Weſen etwas zuwachſen könne, was nicht in ſeinem Vermögen liegt, kann doch nur nothdürftig dadurch verdeckt werden, daß Albert an einen verborgenen Rathſchluß Gottes in der Anlage der Welt uns verweiſt. Nur das Vorurtheil, daß ein jedes Geſchöpf nach dem Grade ſeiner Stellung in der Welt eine beſchränkte Natur habe, zwingt den vernünfti-

gen Geſchöpfen ein Leben über ihre natürlichen Grenzen hinaus beizulegen, damit ſie Gott ſich verähnlichen und vermittelſt der theologiſchen Tugenden zum Bewußtſein des Unendlichen gelangen und das Verlangen ihrer Vernunft ſättigen können. Wenn Albert den Gedanken, welchen er zuletzt, um allen vernünftigen Weſen die volle Seligkeit zugänglich zu machen, zu Hülfe ruft, daß die natürlichen Grade der Dinge nur auf ihre weltliche Beſtimmung, nicht auf ihren letzten Zweck ſich beziehen, in größerer Allgemeinheit geltend gemacht hätte, würde er nicht genöthigt geweſen ſein das Reich der Gnade von dem Reiche der Natur und die Heiligkeit, welche durch Eingießung der Gnade, von der Sittlichkeit, welche durch natürliche Gewöhnung gewonnen werden ſoll, gegen die allgemeinen Grundſätze ſeiner Lehre von einander abzuſchneiden.

Wir bemerken hieran, daß zwiſchen den Anfang und das Ende dieſer Lehre, deren ſittliche Haltung aus den kirchlichen Überzeugungen ſtammt, die Maſſe der metaphyſiſchen Lehren ſich eindrängt, als etwas nicht vollkommen Paſſendes, welches ſeinen fremdartigen Urſprung nicht verbergen kann. Zu Anfang ſteht die Forderung des höchſten Guts und die Fähigkeit des Menſchen zu ihm unter Vorausſetzung des göttlichen Beiſtandes, zu Ende das Reich der Gnade in den theologiſchen Tugenden, welches die Gradunterſchiede der Dinge zu bloßen Mitteln herabſetzt; die Mitte des Syſtems aber beſchäftigt ſich mit den logiſchen und metaphyſiſchen Lehren des Alterthums, welche eben mit jenen weltlichen Gradunterſchieden zu thun haben. Da findet ſich nun, daß ſie zwar

nothwendige, aber nicht ausreichende Mittel ſind, und eben dies wird nun Zweck der Unterſuchung des weltlichen Seins und des weltlichen Denkens, zu zeigen, daß die natürlichen Mittel nicht ausreichen uns unſerm letzten Zwecke zuzuführen. Auf dieſe Weiſe ſollen wir gezwungen werden eine übernatürliche Erleuchtung zur Ergänzung der natürlichen Erkenntniß anzunehmen. Hierdurch hat ſich die Aufgabe, welche die Philoſophie in Beziehung auf den Glauben zu löſen hatte, weſentlich geändert. Wenn die ausgezeichnetſten Lehrer der chriſtlichen Philoſophie bisher dahin geſtrebt hatten den Glauben zur Erkenntniß zu bringen, ſo konnte dieſe Aufgabe nun nicht mehr verfolgt werden. Man ſah vielmehr die Glaubenslehren als etwas an, was durch den natürlichen Verſtand nicht begriffen werden könnte; nur einer übernatürlichen Anſchauung ſollten ſie ſich eröffnen. Es wurde nun die Aufgabe zu unterſuchen, was dem natürlichen Verſtande erkennbar ſei und was der Offenbarung vorbehalten werden müſſe. Es lag in dieſer Richtung eine natürliche Neigung das Gebiet des natürlichen Erkennens zu beſchränken, um deſto nachdrücklicher die Nothwendigkeit der Offenbarung darthun zu können. Es zeigt ſich aber auch die Fremdartigkeit der beiden Beſtandtheile, aus welchen das Syſtem zuſammengeſetzt werden ſollte, darin, daß nicht, wie der ethiſche Anfang und Schluß zu verlangen berechtigt, die ſittliche, ſondern die wiſſenſchaftliche Unzulänglichkeit der menſchlichen Kräfte für die Nothwendigkeit einer Ergänzung durch die übernatürliche Offenbarung zum Beweiſe gebraucht wird. Es liegt hierin der Grund, weswegen die Lehre von der Erbſünde in

dieſem Syſteme nicht die Bedeutung erhält, welche ihr gebürt hätte, nemlich den Grund abzugeben, von welchem aus das Bedürfniß der Erlöſung und der religiöſen Gnadenmittel für den Verlauf des ſittlichen Lebens gefaßt werden mußte.

Im Weſentlichen nahm nun auch Thomas von Aquino denſelben Gang in der Auseinanderſetzung ſeiner Lehre, mehr bemüht das Syſtem abzurunden, als es auf neuen Grundlagen zu erbauen. Sein Beweis, daß unſer natürliches Erkennen dem Verlangen unſerer Vernunft nach der Anſchauung der abſoluten Wahrheit nicht genüge, ſtützt ſich ganz wie der Beweis Albert's auf die beiden Sätze, daß wir in unſerm natürlichen Erkennen von den Wirkungen ausgehn müſſen, daß aber die Wirkungen den Urſachen nicht gleich kommen können. Die ganze Welt, unvollkommner als Gott, kann ſeine ganze Herlichkeit nicht offenbaren. Deswegen iſt auch alles, was wir Gott von natürlicher Erkenntniß aus beilegen, nicht in eigentlichem, ſondern nur in einem höhern myſtiſchen Sinn von ihm auszuſagen, und wir haben in Gott etwas anzunehmen, was in der geſchaffenen Welt nicht offenbar wird. Die philoſophiſchen Sätze des Thomas arbeiten hauptſächlich nur darauf hin jene beiden Pfeiler ſeiner Lehre zu ſtützen und unter einander zu verketten. Trotz der Unvollkommenheit der Welt wird doch angenommen, daß ſie die beſte Welt ſei, weil Gott ſie gewählt habe nach dem Verſtande, welcher ihm ſein Weſen darſtellt, nicht allein wie es in ſich, ſondern auch wie es andern Weſen mittheilbar iſt. Die Welt iſt daher zwar nicht vollkommen ſchlechthin, aber doch vollkommen als Geſchöpf, und dieſe

ihre Vollkommenheit beſteht darin, daß Gott alle Grade des Seins, in welchen ſein Weſen mittheilbar iſt, ſeiner Schöpfung verliehen hat. Dadurch iſt ſie erfüllt und jedem höhern Grade ſchließt ſich unmittelbar und ohne Lücke der nächſt niedrigere Grad an. Nicht ungeſchickt in der That ſind die Annahmen unter einander verknüpft, in welchen ſich nun Thomas den Zuſammenhang der Welt darſtellt, vielmehr müſſen wir in ihnen die Gedanken erkennen, welche ſeine eigenthümliche Erfindung am meiſten bekunden. Da die geſchaffenen Dinge nach dem Weſen Gottes gebildet ſind, ſo kommen ihnen auch die beiden Arten der Wirkſamkeit zu, welche wir Gott zuſchreiben müſſen, ſeine Wirkſamkeit nach innen und ſeine Wirkſamkeit nach außen. Jene jedoch, in welcher er ſich ſelbſt beſtimmt und erkennt und liebt, alſo ſeine intellectuelle Thätigkeit, iſt von höherer Art als ſeine Wirkſamkeit nach außen, in welcher er nur Unvollkommneres als ſich ſelbſt hat ſetzen können. Daher hat auch die intellektuelle Thätigkeit nur den höhern Graden des geſchaffenen Daſeins verliehen werden können, die Wirkſamkeit nach außen dagegen kommt allen auch den niedrigſten Geſchöpfen zu; ſie alle ſind wieder Urſachen niederer Wirkungen, niederer Grade des Seins bis auf die leidende Materie herab, welche gar nicht für ſich beſtehn kann. Hierauf beruht die urſachliche Verkettung, welche durch die ganze Welt geht. In der Nothwendigkeit des Herabſteigens der Dinge von den höhern und allgemeinern Urſachen zu den niedern und beſondern Wirkungen findet Thomas auch den Grund der Individuation.

Dieſe Lehre von den weltlichen Dinge dient ihm nun

aber nur dazu, um gegen die nothwendige Beſchränkung der göttlichen Wirkſamkeit in Hervorbringung der natürlichen Dinge die Allmacht Gottes in Verleihung ſeiner Gnadengaben in das glänzendſte Licht zu ſetzen. Die übernatürliche Wirkſamkeit Gottes iſt nicht an das allgemeine Geſetz gebunden, daß jede Wirkung geringer iſt als ihre Urſache; ſie durchbricht alle Schranken der Natur, weil ſie unendlich iſt. Wenn nun auch die natürlichen Entwicklungen der Dinge Vorbereitungen für die Gnadengaben ſein ſollen, ſo iſt es doch offenbar, daß dieſe in keinem begreiflichen Zuſammenhange mit jenen ſtehen können. Daher ſoll auch die Offenbarung Gottes nicht zu begreifen ſein, ſondern man ſoll nur zeigen können, daß ſie der Vernunft nicht widerſpricht. Nur die Schicklichkeit der Mittel, welche Gott für ſein Gnadenreich gebraucht, läßt ſich erkennen. So finden wir den Thomas in jener Richtung fortſchreitend, in welcher das Gebiet des natürlichen Erkennens beſchränkt, das Gebiet des Übernatürlichen erweitert werden ſollte. Selbſt die Lehren von der Schöpfung, von dem Anfange der Welt werden gegen die Lehre des Ariſtoteles nur als Glaubensartikel vertheidigt.

Das Ungenügende in der Verbindung der theologiſchen Lehren mit der Philoſophie der Alten ſollte aber in dem Syſteme des Thomas noch an einem andern Punkte zu Tage kommen. Man kann bemerken, daß der ethiſche Anfang und Schluß des Syſtems auch auf die Mitte einzuwirken anfängt. Wenn auch die Nothwendigkeit des äußern Handelns gegen den Vorzug des innern, reflexiven Lebens zurückgeſtellt wird, ſo wird ſie doch anerkannt,

wenn auch die ſittlichen gegen die theologiſchen Tugenden zurück treten, ſo gelten ſie doch als nothwendige Vorbedingungen, und wenn Thomas die Liebe des Nächſten in die Liebe Gottes einſchließt und durch die Tugenden eines frommen Gemüths Größeres zu erreichen denkt, als der wiſſenſchaftlichen Forſchung zufallen kann, ſo läßt ſich die ethiſche Richtung ſeiner Lehre nicht verkennen. Ihr iſt es zuzuſchreiben, daß er die Unterſuchungen über das Verhältniß zwiſchen Verſtand und Willen ſorgfältig betreibt. Doch entſpricht der Determinismus, zu welchem er kommt, indem er den Verſtand dem Willen unterordnet, nicht ſeiner ethiſchen Anſicht der Dinge, vielmehr wenn ſelbſt die theologiſchen Tugenden, wenn auch die Liebe Gottes nur als Mittel für die Anſchauung Gottes betrachtet werden, ſo erkennt man hierin die Macht der Ariſtoteliſchen Lehre, welche dem theoretiſchen Zwecke den Vorzug vor allen praktiſchen Beſtrebungen gegeben hatte, und man ſieht, wie nun wieder die Betrachtung der natürlichen Mittel auch auf die Ergebniſſe über das letzte Ziel zurückwirkt.

Bei weitem durchgreifender iſt die Umgeſtaltung, welche Duns Scotus den logiſchen und metaphyſiſchen Lehren gab, um ſie der ethiſchen Richtung der Theologie anzupaſſen. Darauf dringt er zuerſt, daß wir den praktiſchen Zweck der Theologie anerkennen ſollen. Sie iſt zum Heil der Seele, welches durch den Willen des Einzelnen betrieben werden muß, welches nichts Nothwendiges iſt, ſondern ein Werk der Freiheit; auf ein praktiſches Gut, den Genuß Gottes, nicht auf ein theoretiſches Werk geht ſie aus; die Anſchauung Gottes gehört nur zu ſeinem

Genuß. Der ganze Menſch ſoll des Heiles theilhaftig werden, daher auch ſein Verſtand, aber nicht minder ſein Wille, welcher wie überhaupt das bewegende Princip der Welt, ſo auch unſerer Seele iſt. Hierauf müſſen alle Anſtalten der Welt gerichtet ſein. Die Natur hat nur die Beſtimmung dieſem Zwecke zu dienen; aber nur die unendliche Macht Gottes, welche in ſeinen Geſchöpfen wirkſam iſt, kann ihn zur Ausführung bringen. Es iſt der Irthum der Philoſophen, daß ſie die natürlichen Urſachen für zureichend halten, denn die ganze Welt von einer übernatürlichen Urſache abhängig ſoll zur Erreichung eines übernatürlichen Zweckes dienen. Bei dieſer ethiſchen Richtung ſeiner Theologie darf man aber nicht überſehen, daß er in ihre Abſichten keineswegs die Seligkeit aller vernünftigen Weſen aufnimmt, ſondern der Lehre der Kirche vertraut, daß nur die Seligkeit der Gläubigen bezweckt werde. Daher die Sätze, daß Gott nicht das Gute wolle, weil es gut iſt, ſondern das Gute gut ſei, weil es Gott gewollt hat, daß die Liebe des Nächſten nicht nothwendig mit unſerm Heile verbunden ſei, ſondern weil ſie Gott als Bedingung unſerer Seligkeit geboten hat, daß wir ebenſo die Erlöſung nicht als etwas Nothwendiges, ſondern nur als einen Rathſchluß der göttlichen Gnade zu betrachten haben.

Für dieſe ethiſche Richtung der Kirchenlehre bildete nun Duns Scotus ſeine allgemeinen wiſſenſchaftlichen Begriffe aus und ſtrebte in ihnen darzuthun, daß alle Elemente der Welt zu ihrem Zwecke, zu Gott, und daher auch unter einander zuſammenſtimmen, weil im Guten kein Widerſpruch ſein darf. Er begreift dabei wohl, daß

die ſittliche Anſicht der Kirche ſelbſt auf allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft beruhe, auf der Nothwendigkeit namentlich eine letzte Urſache zu ſuchen, von welcher Natur und Vernunft in der Welt abhängen. Im Gegenſatz gegen die übertriebenen Vorſtellungen der Frühern von der Tranſcendenz Gottes, verlangt er daher auch, daß wir Gott denken können. Zwar können wir den Begriff Gottes nicht wie andere Begriffe erklären, weil ihm ſein Weſen nicht als etwas von ſeinem Sein Verſchiedenes zukommt; auch begleitet ſeinen Begriff kein Bild der Einbildungskraft, und in dieſen Beziehungen müſſen wir den Begriff Gottes als einen überſchwenglichen Gedanken anerkennen; es kommt aber Gott Sein zu in demſelben Sinne wie allen Geſchöpfen, und ſein Gedanke iſt, wie alle Gedanken, nach dem Satze des Widerſpruchs zu meſſen. Wir haben ihn als die erſte Urſache anzuſehn, welche wir zu ſetzen haben, wenn das wiſſenſchaftliche Forſchen nicht in das Unendliche gehn ſoll. Aber indem nun Duns Scotus Gott als die Urſache der bedingten oder zufälligen Dinge gedacht wiſſen will, verlangt er, daß wir dieſe Urſache auch ihren Wirkungen entſprechend ſetzen und ein zufällig Verurſachendes in ihr annehmen ſollen. Dies iſt der Wille Gottes, welcher auf die Hervorbringung der Welt geht. Aber der Gedanke eines ſolchen zufällig Verurſachenden erſchöpft ihm doch weder ſeinen theologiſchen Begriff Gottes, noch ſeinen metaphyſiſchen Begriff des ſchlechthin Nothwendigen, des Abſoluten. Daher unterſcheidet er das, was Gott nach außen, für die Welt iſt, von ſeinem innerlichen Sein, in welchem er ſich weiß und will. Hierin iſt es gegründet, daß

ihm über dem Gegenſatz zwiſchen der Welt der zufälligen Dinge und dem geordneten Willen Gottes, welcher ſie hervorbringt, noch ein Höheres ſchwebt, der abſolute Wille und das abſolute Weſen Gottes. Da aber nur der geordnete Wille in abſolut freier Wahl in der Welt ſich offenbart hat, ſo gründet ſich auch hierauf der Gegenſatz zwiſchen dem natürlichen und übernatürlichen Erkennen des Menſchen, weil in natürlicher Weiſe Gott nur als das zufällig Verurſachende ſich uns zu erkennen giebt und wir daher, wenn wir ſein abſolutes Weſen erkennen ſollen, ihn in übernatürlicher Offenbarung ſchauen müſſen.

Dennoch mäßigte Scotus die Vorſtellungen, welche ſeine Zeit vom überſinnlichen Erkennen hatte, indem er von keiner Erhöhung des menſchlichen Vermögens wiſſen wollte, ſondern aus metaphyſiſchen Begriffen bewies, daß wir die Fähigkeit zu allem erhalten haben müſſen, was wir in uns aufnehmen ſollen. Übernatürlich iſt unſere Beſeligung nur, weil ſie ein übernatürliches Object hat und über alle Grade der Natur hinausliegt. Mit dieſem höchſten Ziele unſeres vernünftigen Lebens bringt nun aber Duns Scotus alle Entwicklungen des zeitlichen Lebens in Verbindung, denn ſie ſind ja nur dazu uns dieſem Ziele entgegenzuführen. Dazu iſt alle Materie, welche als Subject des zufälligen Seins allen Dingen der Welt nothwendig iſt, dazu alles Werden, welches den Dingen der Welt nicht fehlen darf, weil ſie aus dem Vermögen der Materie heraus zu ihrer Wirklichkeit gelangen ſollen, dazu bilden ſie ihr Vermögen zu Fertigkeiten aus um in fortſchreitender Entwicklung das Frühere im Spätern feſt-

zuhalten und ſo ihrem Zwecke näher zu kommen; dazu iſt der Wille und der Verſtand der vernünftigen Weſen um den Willen Gottes zu thun und die verſtändigen Ideen, in welchen er die Welt geſchaffen hat, in ihrem Verſtande ebenmäßig zu erkennen. Nirgends darf ein Widerſpruch zwiſchen dem Mittel und dem Zweck ſein; daher müſſen auch die natürlichen Kräfte der Dinge ebenmäßig gebildet ſein um eine Erkenntniß uns zu gewähren, welche unſerm Willen entſpricht, unſer Verlangen nach Gott unterſtützt, ſo weit es im Bereich dieſer zeitlichen Welt befriedigt werden kann. Erſt durch die zeitliche Entwicklung unſerer Vernunft ſoll uns alsdann die Möglichkeit zuwachſen die Gnadengaben Gottes zu empfangen. So werden auch die niedern Kräfte der Natur, ſo wird auch das ſinnliche Leben der Seele dazu angeſpannt, daß wir unſere Vollendung erreichen; wenn ſie nicht verhältnißmäßig entwickelt wären, ſo würden ſie eine Hemmung des höhern Lebens werden.

Hierauf gründet ſich die Energie des wiſſenſchaftlichen Strebens, welche wir bei Duns Scotus finden. Nach den Ideen, welche Gott in dieſe Welt gelegt hat, iſt ſie geordnet und folgt unwandelbaren Geſetzen. Dieſe können wir erkennen in den Grundſätzen unſeres Verſtandes in natürlicher Weiſe, weil Gott ſie in dieſer Welt offenbart hat. Unſer Verſtand iſt dieſer Welt verhältnißmäßig gebildet. In den metaphyſiſchen Grundſätzen hat er das Mittel in ihr ewige Wahrheiten zu erkennen. So erkennen wir nicht allein uns, ſondern auch andere Dinge außer uns, weil ſie auf uns ihrer Natur nach wirken. Denn die Erkenntniß der Natur beruht auf einem allge-

meinen Grundſatz des Verſtandes. Aber die Erfahrung, welche uns hieraus entſteht, iſt doch nicht ſo vollkommen als die Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen. Denn die ſinnliche Erkenntniß vom Beſondern ausgehend und nach oben aufſteigend, iſt doch nur verworren; das Allgemeine dagegen, obgleich es zum Allgemeinen nur dadurch wird, daß es das Beſondere begründet, hat eine einfache und untrügliche Wahrheit. Daher ſollen wir in der Wiſſenſchaft vom Allgemeinen ausgehn und von ihm aus eine deutliche Erkenntniß des Beſondern zu gewinnen ſuchen. Da iſt aber der letzte Ausgangspunkt Gott als die oberſte und allgemeine Urſache aller Dinge. Doch beſchäftigt ſich die natürliche Wiſſenſchaft, welche der Verſtand gewährt, nur mit dem Allgemeinen; das einzelne Daſein der Individuen weiß ſie nicht abzuleiten und genügt daher nicht. Sie hat zwar keine Schranken in der Erkenntniß des geordneten Willens Gottes, wie er in den allgemeinen Geſetzen der Welt ſich offenbart, aber der abſolute Wille Gottes, auf welchem das Heil der auserwählten Weſen beruht und welcher in den edelſten Weſen die Individuation anſtrebt, kann von der natürlichen Erkenntniß des Verſtandes nicht begriffen werden. So iſt der natürliche Verſtand allerdings beſchränkt und bedarf einer übernatürlichen Erleuchtung, aber unter Vorausſetzung dieſer, d. h. unter Vorausſetzung, daß Gott, das unendliche Object, dem Verſtande ſich zeigt, wird er auch das Unendliche und in ihm die Gründe aller Dinge faſſen können. Gegenwärtig kann dies allerdings noch nicht geſchehen, weil wir noch auf dem Wege, noch in der Ausbildung begriffen ſind, aber außerdem, daß zu

dem Höchſten auch die größten Vorbereitungen gehören, ſteht das Schauen Gottes unter keinen andern Bedingungen, als unter welchen auch jedes natürliche Erkennen ſteht; denn nichts kann erkannt werden, deſſen Object nicht vorher ſich uns gezeigt hat. Daß unſere Faſſungskraft aber dem unendlichen Objecte gewachſen iſt, dafür bürgt uns nicht allein unſer Verlangen, ſondern auch der Grundſatz, daß Nothwendiges und Zufälliges wie Urſach und Wirkung einander entſprechen müſſen.

Wenn wir nun finden, daß die Löſung der logiſchen und metaphyſiſchen Fragen, mit welchen Duns Scotus ſich beſchäftigte, doch nur in ſehr allgemeinen Gegenſätzen ſich bewegt, welche in ſcharfer Spannung einander gegenübertreten und deren Vereinigungspunkt wohl angedeutet, aber nicht ausführlich entwickelt werden kann, ſo werden wir auch in ſeinen Unterſuchungen über das ſittliche Leben des Menſchen denſelben Charakter der Forſchung nicht verkennen. Hier werden Verſtand und Wille des Menſchen einander wie Natur und Freiheit entgegengeſetzt. Es drückt nun allerdings ein reifes Bewußtſein von der ethiſchen Richtung der Kirchenlehre aus, daß ihr Ende gleich ihrem Anfange vom praktiſchen Geſichtspunkte, als Genuß Gottes aufgefaßt wird, und eben ſo werden wir es billigen müſſen, daß Duns Scotus das Begehren als Princip alles Werdens preiſt und zur ſichern Unterſcheidung zwiſchen Sittlichem und Natürlichem den alten Irthum beſeitigt, daß alles Sein gut ſei. Endlich dürfen wir auch wohl noch das ſeiner reifen Einſicht in das Weſen der Kirchenlehre zum Ruhm anrechnen, daß er den Determinismus des Thomas von Aquino beſei-

tigte, indem er nicht allein die Unabhängigkeit des ſittlichen Willens vom Verſtande vertheidigte, ſondern auch jenem die Entſcheidung für das Heil unſerer Seele beilegte, dieſem nur die Bedeutung eines Mittels für den Zweck unſeres Lebens zugeſtand. Aber freilich nur eine ſehr bedingte Billigung können wir dem Indifferentismus des Duns Scotus geben, welcher hieraus erwuchs. Denn allzu ſcharf ſchneidet er doch ſeine abſtracten Gegenſätze ab, wenn er den Willen als totale Urſache des Wollens, den Verſtand als totale Urſache des Verſtehens betrachtet, und es kann uns nur unvollkommen für ſolche Abſtractionen entſchädigen, daß uns die Seele als die über dieſen Gegenſätzen ſchwebende Einheit im Hintergrunde gezeigt wird. Auch gelangen wir durch dieſen Vorzug, welcher dem Willen vor dem Verſtande eingeräumt wird, zwar zu einem folgerichtigern Ausbau des theologiſchen Syſtems, indem nun alle die logiſchen und metaphyſiſchen Sätze des Ariſtoteliſchen Syſtems nur als Mittel für die Bildung des Verſtandes erſcheinen, der ſelbſt nur ein Mittel für das ſittliche Leben iſt; aber wird uns dies dafür entſchädigen können, daß eben deswegen das wiſſenſchaftliche Leben ſeines ſelbſtändigen Werthes beraubt wird? Schwerlich; beſonders wenn wir bedenken, daß doch der indifferente Wille auch nur über Mittel gebieten kann, welche an ſich ohne Frucht und Verdienſt ſind, wenn Gott ſie nicht annimmt und durch ſeine Gnade das Mangelnde hinzufügt. In letzter Entſcheidung kann dieſer Indifferentismus ſich doch nicht behaupten, wenn er eingeſtehn muß, daß von Gottes übernatürlicher Wirkung der Wille unausbleiblich beſtimmt werde. Hierbei tritt

nun der Gedanke an die abſolute Prädeſtination Gottes wieder ein, welche Gute und Böſe auswählt, ein unauflösliches Räthſel des abſoluten göttlichen Willens. Es iſt begreiflich, daß hierdurch, weil in dieſem letzten Endpunkte doch der Zweck der ganzen Welt liegt und vom Zwecke alles abhängt, auch die Vorſtellungsweiſe des ganzen Syſtems erſchüttert wird. So wie der Zweck unerforſchlich iſt, ſo auch die Mittel, welche Gott gebraucht um uns zur Seligkeit zu führen. Sie bleiben einem Glauben vorbehalten, der nicht begriffen werden kann. So wird eine ſkeptiſche Neigung in den Gedankenkreis des Duns Scotus eingeführt, welche das Gebiet der offenbarten Wahrheiten auf Koſten der Philoſophie erweitert. Dem natürlichen Erkennen wird eigentlich nur zugeſtanden den Zuſammenhang zwiſchen Mittel und Mittel zu erforſchen; der Zweck bleibt ihm verborgen; er iſt die über den Gegenſätzen ſchwebende Einheit, welche nur der eingegoſſene Verſtand ſchaut, alle Gegenſätze aber, welche der natürliche Verſtand in ihrem Verhältniſſe zu einander abmißt, gehören nur den Mitteln an.

Gegen dieſe umfaſſenden Syſteme der Theologie erſcheinen nun in der That alle übrige Bewegungen in der Wiſſenſchaft dieſes Zeitraums nur als ſchwache Verſuche auch andern Richtungen des Geiſtes Anerkennung zu verſchaffen. Was Roger Bacon für die Naturwiſſenſchaften mehr gewünſcht, als unternommen, was er zur Behauptung des Antheils, welchen die Materie in der Mannigfaltigkeit und Vielheit ihrer Subſtanzen an der individuellen Geſtaltung der Dinge und ihrer Erſcheinungen hat, zu erinnern für nöthig fand, was Raimundus Lul-

lus für die Vereinfachung der Methode und für die größere Ausdehnung unſerer Kenntniſſe empfolen hat, was die Myſtiker für die volksmäßigere Bildung und für die Anregung einer innern Frömmigkeit angeſtrebt haben, alles das bezeichnet doch von der einen Seite nur die Unzufriedenheit mit der einſeitigen Durchführung der Syſteme und bekennt von der andern Seite ſeine Abhängigkeit von denſelben Syſtemen, indem es denſelben Geſichtskreis, welcher von ihnen ausgebildet war, zur Grundlage aller ſeiner allgemeinen Gedanken macht. So groß war die Gewalt des ſyſtematiſchen Aufbaus, welcher jetzt vollendet zu ſein ſchien, wenn gleich er in entgegengeſetzten Richtungen ausgeführt worden war.

Seltſam freilich iſt die Einſeitigkeit dieſer Syſteme. Von einer ſittlichen Forderung ausgehend, indem ſie alle das höchſte Gut im Auge haben, können ſie ſich doch nicht entſchließen in eine fruchtbare Unterſuchung über die Zuſammenſetzung des ganzen ſittlichen Lebens einzugehn. Die Abneigung gegen das weltliche Leben hält ſie davon zurück. Sie möchten die Kirche von der Welt abſondern. Hierüber geſchieht es ihnen, daß ſie ſelbſt den Begriff des höchſten Guts ſich nicht recht zu entwickeln wiſſen; denn nur dadurch können wir ihm in unſern Gedanken eine Geſtalt geben, daß wir ihn an den Zuſammenhang unſerer einzelnen ſittlichen Beſtrebungen anſchließen. Daher finden wir dieſe Syſteme in Uneinigkeit darüber, ob wir das höchſte Gut als eine Frucht der theoretiſchen oder der praktiſchen Vernunft, als ein Schauen oder als einen Genuß Gottes anſehn ſollen. Dies iſt der Hauptpunkt des Streites, von welchem die bedeutendſten Abweichun-

gen in den Syſtemen eines Thomas von Aquino und eines Duns Scotus ausgehen, indem jener dem theoretiſchen, dieſer dem praktiſchen Leben den Vorrang zueignete.

Es geht davon aus, daß bei Duns Scotus die Theologie eine viel poſitivere Haltung annahm als bei Thomas. Denn je größeres Gewicht auf das theoretiſche Leben gelegt wurde, um ſo mehr mußte man auf die Philoſophie ſich ſtützen; von der Bibel, von der Kirche war dabei wenig Hülfe zu erwarten; die alte Philoſophie, Ariſtoteles und die Araber mußte man in dieſer Richtung benutzen und ihre Lehren weiter auszubilden ſuchen. Wenn man dagegen dem praktiſchen Leben den Vorzug gab, ſo hatte man von der heidniſchen und muhammedaniſchen Philoſophie wenig zu lernen; ihre Anſicht der ſittlichen Welt ſtand in zu weitem Abſtande von der kirchlichen Denkweiſe. Bei der Vernachläſſigung der Unterſuchungen des ſittlichen Lebens im Einzelnen, bei der Verachtung der weltlichen Mittel wußte man ſich nicht anders zu helfen, als indem man der Autorität der kirchlichen Anordnungen ſich in die Arme warf.

Auch der verſchiedene Geſichtspunkt, aus welchem nun dieſe Syſteme das theoretiſche Leben betrachteten, geht von jener urſprünglichen Spaltung der Richtungen aus. Indem man Weltliches und Geiſtliches im ſtärkſten Gegenſatz erblickte, hatte man zu zeigen, daß nur dieſes unſerm Heile genüge, das weltliche Forſchen aber für unſern Zweck nicht ausreiche. Die Mittel für den Beweis ſind verſchieden. Nach ſeiner vorherſchend theoretiſchen Richtung mußte ſie Thomas in der Metaphyſik und Logik ſuchen. Da iſt es die nothwendige Beſchränkung

des weltlichen Daſeins, die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede im Sein und mithin auch im Erkennen, was ihn fordern läßt, daß unſer natürliches Vermögen erhöht werden müſſe, damit wir Gott ſchauen können. Die Möglichkeit einer ſolchen Erhöhung leugnet Duns Scotus; ſie ſteht in Widerſpruch mit dem Begriff des Vermögens ſelbſt. Wir haben alſo von Natur die Fähigkeit Gott zu ſchauen; es kann nur eine natürliche Entwicklung unſeres Vermögens ſein, wenn wir das Übernatürliche erkennen. Damit tritt ihm der theoretiſche Beweis zurück. Um ſo ſtärker wirft er ſich auf die praktiſche Seite. Er findet, daß alles unſer philoſophiſches Erkennen, alle weltliche Wiſſenſchaft doch nicht die Erkenntniß gewähre, welche für das praktiſche Leben nothwendig iſt. Denn in ihm haben wir es mit dem Einzelnen zu thun; das Heil der Einzelnen iſt ſein Zweck. Die natürliche Wiſſenſchaft aber beſchäftigt ſich in deutlicher Erkenntniß nur mit dem Allgemeinen; das Einzelne erkennt ſie nur in verworrener Weiſe, wie es gewöhnlich geſchieht; wollen wir es in ſeinen nothwendigen Gründen erkennen, ſo müſſen wir es in Gott ſchauen und dazu muß dieſes übernatürliche Object ſich uns zeigen und unſern Geiſt erleuchten, ſo wie wir überhaupt von einem jeden Objecte durch ſeine gegenwärtige Einwirkung unterrichtet werden müſſen.

Man wird bemerken können, daß dieſer Gang der Entwicklung immer mehr dahin führte ſo wie das ſittliche Leben, ſo auch die Betrachtung des Einzelnen hervorzuheben und das Erkennen an die Einwirkung des Objects wie im Sinnlichen, ſo im Überſinnlichen zu knüpfen. Hierauf hatte die Ariſtoteliſche Erkenntnißlehre

ihren Einfluß. Der Beifall, welchen ſie gewann, beruhte nicht zum kleinſten Theile darauf, daß ſie zu zeigen ſuchte, wie der Geiſt allmälig vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Niedern zum Höhern aufſteige. Es wurde hierdurch einen ſtetigen Zuſammenhang zwiſchen dem weltlichen und göttlichen Leben nachzuweiſen wenigſtens erſtrebt, wiewohl dies Ziel nicht erreicht wurde, weil man doch zuletzt darüber nicht hinweg konnte, daß vom weltlichen Wiſſen der Philoſophie zur Theologie kein ſtetiger Übergang ſtattfinde. In der That ein unbefriedigendes Ergebniß, welches man damit in Zuſammenhang finden wird, daß die Syſteme der Theologie von einem ethiſchen Anfange nach einem ethiſchen Ziele ſtrebend, dennoch die Entwicklung der Vernunft, welche in der Mitte liegt, nur oder vorherſchend in theoretiſcher Richtung genauer unterſuchten. Damit hängt es zuſammen, daß man die Lehre vom Sündenfall und der Erbſünde vernachläſſigte und die Nothwendigkeit der Offenbarung nicht von ihr, ſondern von der theoretiſchen Unfähigkeit des Menſchen in ſeinem weltlichen Erkennen ableitete.

Dreizehntes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Vierter Abſchnitt.

Verfall der theologiſchen Syſteme.

ihren Einfluß. Der Beifall, welchen ſie gewann, beruhte nicht zum kleinſten Theile darauf, daß ſie zu zeigen ſuchte, wie der Geiſt allmälig vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Niedern zum Höhern aufſteige. Es wurde hierdurch einen ſtetigen Zuſammenhang zwiſchen dem weltlichen und göttlichen Leben nachzuweiſen wenigſtens erſtrebt, wiewohl dies Ziel nicht erreicht wurde, weil man doch zuletzt darüber nicht hinweg konnte, daß vom weltlichen Wiſſen der Philoſophie zur Theologie kein ſtetiger Übergang ſtattfinde. In der That ein unbefriedigendes Ergebniß, welches man damit in Zuſammenhang finden wird, daß die Syſteme der Theologie von einem ethiſchen Anfange nach einem ethiſchen Ziele ſtrebend, dennoch die Entwicklung der Vernunft, welche in der Mitte liegt, nur oder vorherſchend in theoretiſcher Richtung genauer unterſuchten. Damit hängt es zuſammen, daß man die Lehre vom Sündenfall und der Erbſünde vernachläſſigte und die Nothwendigkeit der Offenbarung nicht von ihr, ſondern von der theoretiſchen Unfähigkeit des Menſchen in ſeinem weltlichen Erkennen ableitete.

Dreizehntes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Vierter Abſchnitt.

Verfall der theologiſchen Syſteme.

mußte auch die Wahrheit der natürlichen Erkenntniß festgehalten werden.

War dies nicht die äußerste Spannung in der Denkweise einer Zeit, welche das sittliche Bestreben der Kirche nur im Gegensatz gegen die weltliche Gottlosigkeit erblicken konnte? Wenn man weiter ging, so mußte man entweder die Wahrheit des natürlichen Forschens ganz beseitigen, oder für das geistliche Leben allen Boden in der Welt verlieren? Die Versuche in diesen entgegengesetzten Richtungen weiter fortzuschreiten konnten noch gemacht werden und man mußte sie machen. Denn einmal entwickelte Grundsätze wollen sich ausleben; ehe man ihre Einseitigkeit erkennen kann, müssen sie ihre Folgerungen bis auf die äußersten Punkte getrieben haben, wo sie in Gefar gerathen sich selbst zu verzehren.

Auf der einen Seite konnte man den Gegensatz steigern, indem man das geistliche Leben noch mehr vom weltlichen loslöste und zu einer schwindelnden Höhe erhob. War denn das kirchliche Leben nicht noch immer mit irdischem Tand vermischt? War es nicht nöthig von allen diesen weltlichen Dingen, auf welche die kirchlichen Ordnungen ihre Macht, ihren Glanz gebaut hatten, das fromme beschauliche Gemüth loszulösen? Es liegt hierin der Kampf gegen die Verweltlichung der Kirche, welcher der Hierarchie unausbleiblich bevorstand. Die Anfänge hiervon haben wir schon bei Ekhart gefunden; zu weiterer Entfaltung kamen sie erst, als die Mystik des 14. und noch mehr des 15. Jahrh. eine praktischere Richtung einschlug. Diese Seite in der Auflösung der theologischen Systeme berührt uns nur weniger; sie ist nur als allge-

meine Vorausſetzung für die wiſſenſchaftliche Entwicklung zu betrachten, und ihre Einzelheiten werden nur da unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen, wo ſie in genauere Berührung mit der Philoſophie kommen.

Auf der andern Seite konnte man den Gegenſatz ſteigern, indem man die weltliche Wiſſenſchaft immer tiefer herabſetzte, ja ihr alle Wahrheit und ihren Sätzen alle Anwendbarkeit auf die Erkenntniß des Göttlichen abſprach. Dies hat die nächſten Beziehungen zur philoſophiſchen Unterſuchung. Wir werden uns mit dieſer Richtung der Denkweiſe ausführlich beſchäftigen müſſen.

In ihr liegt der Nominalismus des 14. Jahrh. Die theologiſchen Syſteme, welche wir betrachtet haben, waren dem Realismus ergeben. Indem ſie davon ausgingen, daß im natürlichen Erkennen doch eine Vorbereitung auf die Offenbarung ſei, daß wir wenigſtens den geordneten Willen Gottes in der Natur zu begreifen vermöchten, konnten ſie nicht anders als annehmen, daß die Natur nach allgemeinen Geſetzen Gottes, in den Art- und Gattungsbegriffen ausgedrückt, gebildet ſei, daß daher auch dieſe allgemeinen Begriffe abſolute Wahrheit in Anſpruch zu nehmen hätten. Aber wurde hierdurch dem natürlichen Erkennen nicht zu viel zugeſtanden, gleichſam als wenn es in das Innere Gottes, in ſeine Pläne eindringen könnte? Wer dies nicht zugeben wollte, mußte zu der entgegengeſetzten Folgerung getrieben werden, daß wir von Natur nicht vermöchten die Geſetze Gottes zu erkennen, daß alſo die allgemeinen Begriffe keine Realität hätten.

Dieſer Nominalismus entwickelte ſich faſt zu gleicher

Zeit aus den Syſtemen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus. Das Anſehn des Ariſtoteles, welches der Realität der allgemeinen Begriffe nicht günſtig war, mochte zu der Befeſtigung desſelben nicht wenig beitragen. Wenigſtens finden wir, daß es noch im Steigen war. Im Grunde aber iſt es für die Neigung der Zeit die aller planſte Anſicht, daß wir auf natürlichem Wege nur Natürliches zu erkennen vermögen; damit war denn auch der poſitiven Theologie allein jede Erkenntniß Gottes vorbehalten. Auch haben wir geſehn, daß die praktiſche Richtung der Theologie immer mehr nach der Erkenntniß des Einzelnen hinſtrebte. Es bedurfte daher der Autorität des Ariſtoteles nicht, um den Nominalismus zu empfehlen.

Wir betrachten zuerſt den Nominalismus, welcher aus der Thomiſtiſchen Schule hervorging, weil er etwas älter und milder als der Nominalismus der Scotiſten iſt.

Der erſte, welcher unter den Thomiſten den Nominalismus ergriff, war Wilhelm Durand von St. Pourçain (de Sto. Portiano) in Auvergne, ein Dominicaner. Er lehrte zu Paris um das Jahr 1313, wahrſcheinlich nachher auch zu Avignon am päbſtlichen Hofe und bekleidete nach andern Ämtern die Würde eines Biſchofs von Meaux bis zu ſeinem Tode im Jahre 1333 [1]). Unter ſeinen Schriften iſt ſein Commentar zum Lombarden die berühm-

1) Über ſ. Leben vergl. Oudin comm. de script. eccl. III p. 792 sqq.; Bul. hist. un. Par. IV p. 954. Sein Verhältniß zur Curie, namentlich zu Johann XXII., und zu Philipp VI. von Valois iſt nicht recht klar. Man hat zwei Zeitgenoſſen desſelben Namens unterſcheiden wollen.

teſte [1]). Es wird ihm vorgeworfen, daß er die Lehre des Thomas früher gebilligt, nachher heftig beſtritten habe. Es war dies wohl eine Folge ſeiner veränderten Meinung über die allgemeinen Begriffe.

So wie man überhaupt geneigt geweſen iſt den Nominaliſten einen freien Geiſt zuzuſchreiben, ſo hat man auch dem Wilhelm Durand dies Lob ertheilt. Er erhebt ſich in der That freimüthig gegen das Anſehn des Ariſtoteles. Wir haben uns um deſſen Meinung nicht ſo ſehr zu kümmern, als um die Wahrheit [2]). Aber ſolche Äußerungen findet man durch das ganze Mittelalter zerſtreut. Viel zahmer dagegen iſt Wilhelm, wenn es ſich um die Autoritäten der Theologie handelt. Die Philoſophie beſteht nicht darin zu wiſſen, was Ariſtoteles oder andere Philoſophen gemeint haben; Ariſtoteles hat geirrt und ſeine Meinungen anzunehmen, wo ſie Irthum enthalten, iſt Thorheit; dagegen in der Theologie genügt es den Sinn derer zu erkennen, welche vom heiligen Geiſte inſpirirt den heiligen Kanon überliefert haben, weil in ihnen kein Irthum iſt [3]). So macht er von weltlicher Autorität ſich frei, um deſto ſicherer an die kirchliche Au-

---

1) Ich gebrauche die Ausg. Par. 1508 fol. Sie enthält die zweite Bearbeitung; die erſte ſoll kürzer ſein und weniger von der gewöhnlichen Meinung abweichen. Sie war ihm vor der Vollendung entwandt worden, weswegen er ſie nicht als ſein Werk anerkennen wollte. In sent. IV concl. Auch ein Commentar zur Phyſik des Ariſt. wird ihm nach Oudin zugeſchrieben.

2) In sent. I dist. III qu. 5 fin. fol. 50 D. Tiedemann und Tennemann rechnen ihm dies als einen wichtigen Schritt zur Befreiung des Geiſtes an.

3) Ib. prol. qu. 1 fol. 2 E.

torität ſich anſchließen zu können. Wenn noch ein Zweifel über den Sinn der heiligen Schrift herſchen könnte, ſo vertraut er der Auslegung der Römiſchen Kirche, in deren Glauben er auferzogen iſt und gelehrt hat, deren Urtheil er alle ſeine Sätze in den ſtärkſten Ausdrücken unterwirft [1]). Davon iſt nun nicht mehr die Rede, daß wir durch Hülfe der weltlichen Wiſſenſchaft den Sinn der Schrift oder der Glaubenslehre zu erforſchen vermöchten, vielmehr fordert Wilhelm Durand, daß der Glaube, damit er Verdienſt habe, über das Beweisbare hinausgehe. Nicht einmal giebt er zu, was Thomas von Aquino behauptet hatte, daß die Schicklichkeit der Glaubenslehre dargethan werden könne, daß Wunder und eigene geiſtige Erfahrung in der Eingießung des heiligen Geiſtes die Mängel des theologiſchen Beweiſes ergänzen könnten, daß aber nichts Unmögliches in den Glaubenslehren vorkommen dürfe, vielmehr behauptet Wilhelm, daß es unter den Glaubenslehren unbeweisbare Sätze gebe, von welchen nicht dargethan werden könne, daß ſie nichts Unmögliches enthielten, wie z. B. die Trinitätslehre; die Schwierigkeit des Glaubens trägt zu ſeiner Verdienſtlichkeit bei; die Wunder Chriſti beweiſen ſeine Gottheit nicht, auch nicht ſeine Wahrhaftigkeit, ſonſt wäre kein Verdienſt beim Glauben; dasſelbe gilt gegen die Annahme, daß ein übernatürliches Licht die Wahrheit des Glaubens uns beſtätige; dem Wanderer kommt keine Wiſſenſchaft vom Glauben zu [2]). Es giebt eine dreifache Offenbarung Got-

1) lb. praef. fol. 1 P; III dist. XXIII qu. 7 fol. 289 C.
2) lb. prol. qu. 1 fol. 4 G; K; L; fol. 5 E; qu. 2 fol. 6 D;

tes, durch das Geſchöpf, durch die heilige Schrift und durch das Leben. Die erſte iſt die ſchwächſte, die letzte, weil ſie in uns ſelbſt vollzogen wird, würde die vollkommenſte ſein; aber ſie iſt die Offenbarung durch die Anſchauung, welche wir uns gegenwärtig nicht anmaßen dürfen; deswegen iſt uns die Offenbarung durch die heilige Schrift nöthig. Sie iſt gewiſſer als alle Erkenntniß durch das Geſchöpf; denn zwar vertrauen wir dem Geſicht mehr als dem Gehör; aber auch der niedere Grad des Höhern iſt höher als der höhere Grad des Niedern, und was wir daher von Gott hören, hat eine höhere Würde in Anſpruch zu nehmen, als was wir von den Geſchöpfen ſehen [1]).

Aus dieſen Sätzen geht ihm nun eine ſcharfe Trennung der Philoſophie und der Theologie hervor. Er behauptet, daß wir über denſelben Gegenſtand zugleich einen Glauben und ein Wiſſen haben können, ein Wiſſen nemlich auf natürlichem Wege, einen Glauben durch die Offenbarung der Schrift. Zwar im natürlichen Erkennen, wenn wir von der Meinung zu Wiſſen kommen, verſchwindet der Glaube; aber wenn der Glaube an die Offenbarung zum natürlichen Wiſſen hinzutritt, ſo fügt er ihm nur eine höhere

---

qu. 3 fol. 7 E. Doch wird dabei der Grundſatz feſtgehalten, daß die Allmacht Gottes Widerſprechendes nicht möglich machen könne.

1) Ib. praef. fol. 1 B. sqq. Doch ſpricht er ſich nicht immer über die Gewißheit der heil. Schrift gleich zuverſichtlich aus. Vergl. ib. III dist. XXIII qu. 7 fol. 289 A sqq. Er ſchwankt, weil er dem Glauben auf der einen Seite Gewißheit zueignen möchte, auf der andern Seite auch nicht, damit das Verdienſt des Glaubens nicht ſchwinde.

Gewißheit zu [1]). Er will daher auch nicht, daß die Theologie den übrigen Wiſſenſchaften untergeordnet werde, noch die übrigen Wiſſenſchaften der Theologie; denn was dieſe jenen zufügen könnte, würde doch nur auf Autorität beruhn und daher in die Weiſe ihrer Erkenntniß und Gewißheit nicht eingehn, und wenn von der andern Seite die Theologie auch Sätze der Metaphyſik und Logik gebrauche, ſo empfange ſie dieſelben doch nicht von ihnen, ſondern nur aus der allgemeinen Überzeugung, welcher auch ohne wiſſenſchaftliche Unterſuchung die Grundſätze einleuchten. Eine wahre Unterordnung der Theologie unter die Metaphyſik würde nur ſtattfinden, wenn dieſe die Vorausſetzungen jener aus ihren Urſachen ableitete; dies wäre aber nicht der Fall, denn die Vorausſetzungen der Theologie beruhten auf dem Willen Gottes und hätten daher keine Urſachen, aus welchen ſie abgeleitet werden könnten [2]). So trägt er auf eine völlige Trennung der natürlichen Erkenntniß und der Theologie an.

Wie ſehr nun auch die Würde der Theologie gegen die weltliche Wiſſenſchaft erhoben wird, ſo macht doch Wilhelm keine zu große Verſprechungen von dem, was ſie leiſte. Von der Erkenntniß der Seligen wird ſie weit übertroffen; ſie iſt weder eine einige Wiſſenſchaft, noch kann ſie im ſtrengen und eigentlichen Sinn Wiſſenſchaft genannt werden, weil ſie nicht von Grundſätzen ausgeht, welche an ſich bekannt ſind, ſondern nur auf Glauben beruht. Wenn ſie auch Schlüſſe aus an ſich bekannten

1) Ib. prol. qu. 1 fol. 3 F; fol. 4 E.
2) Ib. prol. qu. 8.

Grundsätzen anwendet, so hängt doch alles dies von den Glaubensartikeln ab, welche ihre erste Grundlage bilden [1]). Hierdurch hält er es sich frei seine Schlüsse aus der Kirchenlehre zu ziehen, ohne doch den Grund des Glaubens anzurühren.

Je weniger er nun die streng wissenschaftliche Würde der Theologie vertheidigt, um so stärker spannt er ihre praktische Bedeutung an. Gott ist nicht die Materie, von welcher sie handelt, sonst würden Prädicate, welchen er unterworfen wäre, von ihm ausgesagt werden können, sonst würde ein Unendliches in unsern endlichen Geist eingehn; vielmehr haben wir das verdienstliche Leben, welches vom Glauben abhängt, als den eigentlichen Gegenstand der Theologie anzusehn. Darauf zwecken alle Vorschriften der heiligen Schrift von Anfang bis zu Ende ab; sie sollen nur zeigen, wie das ewige Leben von uns gewonnen werden könne. Die Theologie bezieht sich also auf den Willen und deswegen kann sie nicht als demonstrative Wissenschaft betrachtet werden; denn den Beweisen muß jeder beistimmen, zum Glauben aber gehört der Wille; sie ist daher eine praktische Wissenschaft. Zwar haben ihre Lehren hauptsächlich Gott zu ihrem Gegenstande, weil die meisten Schwierigkeiten, welche den Glauben treffen und von der Theologie weggeräumt werden müssen, auf Gott sich beziehen; aber bei praktischen Wissenschaften sind die Gegenstände, welche zum Werke helfen, nicht Gegenstände der Wissenschaft, sondern das Werk

1) lb. prol. qu. 1 fol. 5 K sqq.; qu. 4 fol. 8 I; qu. 6 fol. 12 K; III dist. XXIII qu. 6 fol. 288 C.

iſt es, welches durch eine ſolche Wiſſenſchaft betrieben werden ſoll, und in der Theologie betrachten wir Gott nicht an ſich, ſondern nur ſeine Beziehung zu den Geſchöpfen, ſofern die Kenntniß derſelben für unſer Heil nothwendig iſt [1]). Wir ſehen, daß Wilhelm Durandus hierin einen ähnlichen Weg einſchlägt wie Duns Scotus; er ſtimmt dieſem Vorgänger auch darin bei, daß der letzte Zweck des Menſchen, der Genuß Gottes, zwar Erkenntniß vorausſetze, aber doch nicht ein Act des Verſtandes, ſondern des Willens ſei [2]).

Wenn nun durch dieſe praktiſche Richtung das theoretiſche Intereſſe der Theologie geſchwächt werden mußte, ſo geſchah dies doch in einem noch höhern Grade dadurch, daß die Lehren der Theologie bei Wilhelm Durand noch mehr einen poſitiven Charakter annehmen, als bei Duns Scotus. Der Grund hiervon liegt in der früher erwähnten Anſicht, welche die Erkenntniß Gottes durch das Leben ausſchließt, weil wir keine Anſchauung Gottes haben. Er glaubt uns deswegen gegen den Duns Scotus auch eine abſtracte Erkenntniß Gottes abſprechen zu müſſen. Dabei ſtützt er ſich auf die Lehre des Ariſtote-

1) Ib. prol. qu. 1 fol. 4 I. Demonstrationi assentit homo necessario velit nolit, sed articulis non assentit homo, nisi libere volens. — — Nec aliquis adhuc visus est qui demonstratione probaverit, quod ita sit, sicut ponit articulus. Ib. qu. 5 fol. 9 C; fol. 10 A sq. Sicut in arte navigativa astra et motus astrorum non sunt subjectum, sed navigatio, sic in fide absolute sumta seu in theologia — — deus sub quacunque ratione sumtus non est subjectum, sed opus meritorium. Ib. fol. 11 F.

2) Ib. I dist. I qu. 1 fol. 14 D. Vergl. über das Verhältniß des activen zum contemplativen Leben ib. III dist. XXXV qu. 2 fol. 313 I sq.; qu. 3 fol. 314 A.

les, daß wir nur durch die Gegenwart des ſinnlichen Objects zu den abſtracten Begriffen kommen, welche wir dem Objecte beilegen. Das Auge kann nicht ſehen, wenn nicht die Farbe, das Ohr nicht hören, wenn nicht der Schall ihm gegenwärtig iſt; nur aus ſolchen einzelnen Anſchauungen aber wird der allgemeine abſtracte Gedanke gewonnen. Da nun dem Wanderer eine anſchauliche Erkenntniß von Gott nicht beiwohnt, ſo kann ihm auch eine abſtracte Erkenntniß desſelben auf natürlichem Wege nicht zukommen [1]). Dies eröffnet in der That einen tiefen Blick in die Denkweiſe Wilhelm's. Der Streit beruht weſentlich darauf, ob wir im Sein der Geſchöpfe auch das Sein Gottes gegenwärtig haben; dies leugnet Wilhelm, weil er im Sinnlichen nur das Sinnliche, in den Geſchöpfen nur die Geſchöpfe ſieht und deswegen die Möglichkeit leugnet, daß auch das Übernatürliche im Natürlichen ſich darſtelle. Daher fällt ihm auch die Möglichkeit weg, daß wir durch eine Erleuchtung des frommen Gemüths, welches in den Erſcheinungen der Welt die Zeichen und Weiſungen Gottes erblickt, zu der uns nöthigen Offenbarung gelangen. Man wird den großen Abſtand nicht verkennen, in welchen er ſich hierdurch von ſeinen Vorgängern ſtellt.

Doch denkt ſich Wilhelm Durand die Erkenntniß der

---

1) lb. prol. qu. 3 fol. 7 G. Impossibile est cognitionem abstractivam cujuscunque rei esse priorem, sed necessario sequitur aliam priorem, ex qua deducitur; sed in puro viatore non potest praeesse aliqua cognitio, ex qua cognitio abstractiva de deo possit deduci; ergo impossibile est, quod cognitio abstractiva de deo communicetur viatori. lb. fol. 8 B.

Natur noch nicht ganz außer Zuſammenhang mit der Erkenntniß Gottes. Er führt vielmehr in ähnlicher Weiſe wie ſeine Vorgänger die Beweiſe für das Sein Gottes auf die Erfahrung zurück, welche wir von den Geſchöpfen haben [1]), und behauptet nicht allein, daß wir auf dieſem Wege erkennen können, daß, ſondern auch was Gott ſei. Als Urſach der Geſchöpfe nemlich müſſe er auch Subſtanz ſein. Aber dieſe Erkenntniß ſeines Weſens bleibe doch nur beim Allgemeinen und dringe nicht in das beſondere und eigenthümliche Weſen Gottes. Denn aus ſeinen Wirkungen lernen wir nur ſein Verhalten zu andern Dingen, nach außen kennen, ſein inneres Weſen offenbart ſich darin nicht, weil die Geſchöpfe nicht von derſelben Art mit Gott ſind und nicht ſeine ganze Kraft zeigen. Die allgemeine Erkenntniß Gottes aus ſeinen Wirkungen will er daher nur als eine verworrene gelten laſſen; nur die beſondere Erkenntniß Gottes würde eine vollſtändige ſein [2]). Solche Erklärungen daher, wie wir ſie über den

1) Ib. I dist. III qu. 1.

2) Ib. qu. 2 fol. 22 O. Cum ex creaturis consurgamus in cognitionem dei sicut in cognitionem causae per suos effectus, patet quod entitas creaturarum arguit deum esse, et quod est substantia, quod pertinet ad quod quid est, saltem in generali, quia causa prior est effectu, — — accidens autem non potest esse prius omni substantia, et ideo quod est prima causa, non est accidens, sed substantia. Ib. fol. 23 A. Creaturae non sunt ejusdem speciei cum deo, nec demonstrant totam virtutem dei; ergo impossibile est, quod per creaturas deveniamus in perfectam cognitionem dei, quid sit in speciali. Ib. C. Sicut cognoscimus de deo, quia est, ita cognoscimus de deo, quid est; utrumque enim ignoramus in particulari et cognitione completa et utrumque scimus in universali et cognitione confusa. Ib. I dist. XXII qu. 1 fol. 77 C; IV dist. XLIX qu. 2 fol. 469 C.

Begriff Gottes geben können, hält er nur für Namenerklärungen, indem ſie nur etwas Allgemeines und von Accidenzen Hergenommenes, nicht aber das beſondere Weſen Gottes ausdrücken [1]).

Man wird wohl erwarten, daß dieſe Beſtimmungen dazu dienen ſollen das Poſitive der Theologie noch ſtärker anzuſpannen. Recht deutlich aber ergiebt ſich dies erſt, wenn man damit die Weiſe zuſammenfaßt, in welcher Wilhelm Durand das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott ſich denkt. Die Ausgangspunkte ſeiner Lehre hierüber entnimmt er aus dem Thomiſtiſchen Syſteme, indem er ſetzt, daß der Grund aller Geſchöpfe in dem Gedanken Gottes liegt, durch welchen er ſein Weſen denkt, ſofern es mittheilbar iſt nach verſchiedenen Graden. Darin beſteht die Ordnung und Vollſtändigkeit der Natur, daß alle dieſe Grade hervorgebracht worden ſind, und hiernach hängt alles von den Gedanken Gottes ab, welche vor den Geſchöpfen ſind [2]). Man wird bemerken, daß dieſe Vorſtellungsweiſe den Realismus begünſtigen zu wollen ſcheint. Aber Wilhelm Durand lenkt ein, indem er ſich auf die Einfachheit Gottes beruft und deswegen verlangt, daß die ſchöpferiſchen Gedanken Gottes doch nur als Einheit gedacht werden dürften. In dem Gedanken des göttlichen Weſens ſind ſie alle eins und es iſt nur eine Verſchiedenheit des Verhältniſſes (differentia et ordo rationis) unter ihnen anzunehmen [3]). Unterſtützt

1) lb. I dist. III qu. 2 fol. 22 O.

2) lb. prol. qu. 3 fol. 8 B; I dist. XXXVI qu. 4 fol. 111 l sq.; II dist. XLIV qu. 1 fol. 232 B.

3) lb. I dist. XII qu. 1 fol. 51 G.

wird dies durch die Thomiſtiſche Lehre, daß die intellectuellen Eigenſchaften in Wahrheit eins und nur unſerer Denkweiſe nach verſchieden ſind. Wilhelm Durand macht ſie nicht allein von Gott, ſondern auch von unſerer Seele geltend [1]). Aber noch mehr trägt zu dieſer Anſicht bei, daß die weltlichen Dinge nur dem Grade nach verſchieden ſein ſollen. Hierdurch verſchwindet die Vielheit der Ideen ganz; die Formen der Dinge, lehrt Wilhelm Durand, werden von Gott nicht einzeln und geſondert von einander gedacht; ſie haben ihr Beſtehn nur in ſeiner alles umfaſſenden Kraft und nur virtuell werden von ihm alle Dinge ihrer Art nach in ihm erkannt [2]). Man kann den Sinn dieſer Lehre nicht verkennen. Sie geht weſentlich darauf aus nur die abſtracte Einheit und Vollkommenheit Gottes feſt zu halten, die ganze Fülle aber des realen Seins, in welchem Gott ſich uns offenbart, nur als ein Verhältniß darzuſtellen, deſſen Verſchiedenheiten in Gottes Weſen keine entſprechenden Unterſchiede haben. Daher ſetzt Wilhelm, daß es nur eine Idee Gottes gebe, aber viele ideale Verhältniſſe, weil ſein Weſen

1) lb. I dist. III qu. 3 fol. 27 N; qu. 4 fol. 28 B; I.

2) Ib. I dist. XXXV qu. 2 fol. 96 (106) F. Dicendum ergo, quod essentia divina per hoc repraesentat res distincte, quod ipsa secundum id, quod est, absque alterius adjutorio vel concursu est sufficiens causa omnium, et ideo omnia praebet in se et continet non formaliter, ut speculum habet imagines, sed virtualiter, modo, quo causa effectiva praehabet effectum, propter quod intellectus, qui plene novit essentiam divinam et ejus virtutem, qualis est intellectus divinus, plene novit et distincte specifica omnia, ad quae se extendit ejus causalitas. Ib. qu. 3 fol. 97 (107) I.

in verſchiedener Weiſe in den Geſchöpfen nachgebildet werden kann [1]). Man begreift wie hierdurch die Erkenntniß Gottes in der Natur in die Ferne gerückt wird. In den Arten und Gattungen der Dinge, wie in allen Geſchöpfen erkennen wir nicht die Gedanken, durch welche Gott die Welt geordnet hat, ſondern nur ein Verhältniß ſeines einfachen Begriffs zu den Weiſen, in welchen er mehr oder weniger nachahmbar iſt. Dieſe Auskunft legt zwar den Gedanken der Geſchöpfe eine gewiſſe Beziehung zur abſoluten Wahrheit bei, läßt ſie aber ganz unbeſtimmt und iſt nur dafür beſorgt, daß die Unvollkommenheit der einzelnen Wahrheiten nicht auf Gott übertragen werde.

Die Wendung, welche Wilhelm Durand im Vortrage dieſer Lehre nimmt, zeigt, daß er die Lehre von der Realität der Ideen nicht geradezu angreifen will; aber ihre Bedeutung nimmt er ihr doch. Wir ſollen nicht wähnen, daß die Wahrheit der Dinge in der Weiſe, in welcher wir ſie erkennen, in Gott iſt. Die ſkeptiſche Richtung iſt hierin offenbar. Sie wendet ſich beſonders gegen die allgemeinen Begriffe, weil auf ihre Wahrheit in Gott die Wahrheit unſerer Erkenntniß gebaut wird. Nicht nur verwirft er hierbei die Platoniſche Ideenlehre, ſondern nicht weniger die Annahme der Ideen in den ſinnlichen Dingen, von welcher er zu zeigen ſucht, daß ſie denſelben Schwierigkeiten unterliege, welche die Ideenlehre treffen. Die Ideen bezeichnen ihm nichts anderes als Bilder der

1) lb. dist. XXXVI qu. 4 fol. 111 K. Proprie loquendo in deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales. Die rationes ideales werden alsdann als respectus rationis erklärt.

Phantaſie [1]) und er greift deswegen auch die Lehre vom thätigen Verſtande an, indem er darzuthun ſucht, daß keine Thätigkeit unſeres Erkennens auf ihn zurückzuführen ſei. Vom Beſondern geht unſere Erkenntniß aus; nachdem wir es erkannt haben, überlegen wir es in unſerm Geiſte um aus ihm das Allgemeine abzuziehn, d. h. das Ding unter den Gedanken des Allgemeinen zu faſſen. Er meint hierdurch werde die Meinung widerlegt, daß wir das Allgemeine a priori dächten, und giebt zu verſtehen, daß damit auch der mögliche Verſtand wegfalle, weil er ohne den Gegenſatz gegen den wirkenden Verſtand nicht gedacht werden könne. Der Gedanke des Allgemeinen iſt ihm nun etwas, was nur im Verſtande ſich bilde [2]). Daß aber der Verſtand hierbei nach einer voraus beſtimmten Regel verfahre, nicht einmal dies will Wilhelm Durand zugeſtehn; vielmehr vertheidigt er gegen den Duns Scotus die Freiheit des Verſtandes nicht allein im Denken oder Nicht-Denken, ſondern auch in der Wahl der

1) Ib. I dist. III qu. 5 fol. 28 O sqq.

2) Ib. fol. 30 B sq. Abstrahere universale a singularibus non est operatio intellectus agentis, licet commentator hoc dicat errans; quia talis abstractio est solum secundum considerationem et ideo opus ejusdem potentiae est, cujus est considerare, quod non convenit intellectui agenti, sed possibili, si tamen possibilis debet dici, ubi aliud agens non est. — — Universale, i. e. ratio vel intentio universalitatis, non est primum objectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in quia operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia, a quibus abstrahit, et pro termino ad quem ipsum universale abstractum.

Mittel zur Erreichung ſeines Zwecks [1]). Dieß verhindert ihn jedoch nicht den Verſtand als ein Vermögen zu denken, welches in allen ſeinen Vorſtellungen beſtimmt wird durch den ſinnlichen Eindruck; denn er vergleicht die Freiheit des Verſtandes, abgeſehn von ſeinem Denken oder Nicht-Denken und von ſeiner Wahl der Mittel zum Erkennen, mit der Zwangloſigkeit, welche auch der erſten Materie zukomme, weil ſie eine Neigung zu allen Formen habe und ihr daher keine Form wider ihre Neigung aufgedrungen werden könne [2]). Weil nun die Schwierigkeiten, welche die Behauptung einer überſinnlichen Erkenntniß hat, ihm nichts zu ſchaffen machen, iſt ſeine Lehre über den Verſtand ſehr einfach. Die reflexive Thätigkeit, durch welche wir nicht allein erkennen, ſondern auch erkennen, daß wir erkennen, war den Frühern ein Beweis geweſen, daß der Verſtand über das ſinnliche Leben ſich erhebe; dafür läßt ſie Wilhelm nicht gelten; er bemerkt vielmehr, daß auch den Thieren eine ſolche reflexive Thätigkeit zukomme [3]). Jede Überlegung des Verſtandes im Zweifel, zur Bejahung oder Verneinung beſchränkt ſich ihm darauf, ob die von den Sinnen eingebrachten und in der Einbildungskraft bewahrten Vorſtellungen paſſend ſind mit einander in Subject und Prädicat verbunden zu werden [4]). Alle Erkenntniß des Überſinnlichen führt er

1) lb. II dist. XXIV qu. 3 fol. 193 P. Hierbei wird auch die Abhängigkeit des Willens vom Verſtande gegen den Duns Scotus behauptet. Fol. 194 B sq.

2) lb. fol. 193 O.

3) lb. I dist. I qu. 2 fol. 15 N.

4) lb. I dist. XXVII qu. 2 fol. 88 C. Illud, de quo princi-

auf den Glauben zurück; dem Verſtande aber ſchreibt er nur ein Erkennen durch die Sinne und deſſen zu, was aus den Sinnen abgeleitet werden kann [1]).

Damit ſoll nun dem Verſtande doch nicht jede Erkenntniß der Wahrheit abgeſprochen werden. Es würde darauf ankommen die Bedeutung der Wahrheit zu ermitteln, welche dem natürlichen Verſtande erreichbar iſt. Wilhelm Durand unterſcheidet die Wahrheit des Seins, welche er auch materielle und fundamentale Wahrheit nennt, und die formale Wahrheit der Gedanken. Jene kommt bei der vorliegenden Frage nur nebenbei in Betracht, weil ſie weſentlich von der Wahrheit der Gedanken des Verſtandes handelt [2]). Man kann allerdings auch jedem Gedanken eine Wahrheit des Seins beilegen, ſofern er in der Seele als ſeinem Subjecte (subjective) iſt; aber in dieſem Sinne kann keine Frage über Wahrheit und Falſchheit der Gedanken erhoben werden, ſondern jeder Gedanke iſt wahr. Wenn aber nach der Wahrheit und Falſchheit eines Gedankens gefragt wird, ſo pflegt man die Wahrheit als die Übereinſtimmung (conformitas, adaequatio) des Verſtandes mit der Sache (res) zu erklären. Dagegen jedoch hat Wilhelm viel zu erin-

---

paliter dubitatur quandoque et cui quandoque assentitur et quandoque dissentitur, non est aliud quam convenientia vel disconvenientia rerum importatarum per subjectum et praedicatum, de quibus dubitatur, utrum insint sibi, an non insint.

1) lb. II dist. XXVIII qu. 1 fol. 201 A. Objectum proportionatum nostro intellectui est veritas in sensibus et ab eis deducta, sicut intellectus noster est quoddam intellectivum cum sensitivo.

2) lb. I dist. XIX qu. 5 fol. 43 M; qu. 6 fol. 74 G.

nern. Eine Übereinſtimmung zwiſchen dem Gedanken und der Sache könnte auch wohl ſtattfinden, ohne daß die Sache erkannt würde. Erſt dadurch, daß der Gedanke des Verſtandes auf die Sache bezogen und die Übereinſtimmung zwiſchen beiden erkannt wird, ergiebt ſich die Wahrheit des Gedankens. Hieraus aber wird gefolgert, daß die Wahrheit der Gedanken nur in einer Beziehung derſelben auf die Sache beſtehe und deswegen nur ein Gedankending (ens rationis) ſei. Das Gedankending bezeichnet aber nur für den Gedanken etwas Wirkliches, nicht für die Sache. Daß daher z. B. der Stein erkannt wird, iſt zwar für den Verſtand, aber nicht für den Stein etwas Wirkliches. Es iſt alſo das Gedankending nur eine Benennung der Sache, welche ſie nicht an ſich trifft, ſondern nur ihre Beziehung auf einen Act der Vernunft [1]). Schon hierin könnte man eine Neigung ſpüren die Wahrheit der Gedanken von ihren Gegenſtänden loszulöſen; unzweideutig tritt dieſelbe aber erſt hervor, indem Wilhelm Durand die Unmöglichkeit zu zeigen ſucht, daß eine Übereinſtimmung zwiſchen dem Gedanken und der Sache ihrem Weſen nach ſtattfinde. Er geht hierbei von dem Satze des Ariſtoteles aus, daß nicht der Stein, ſondern nur die Form des Steins in der Seele ſein könne, findet aber auch dieſen Satz noch nicht ſtreng genug, weil dabei

1) Ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 73 H. Ens rationis non est aliud, quam denominatio objecti ab actu rationis, sed ea, quae attribuitur rei solum, ut cognita est. — — Intelligere in homine est vera res et denominatio, qua homo dicitur intelligens, est realis in homine; intelligi autem non est vera res in lapide, nec denominatio, qua lapis dicitur sic intellectus, est realis in lapide.

doch noch eine Conformität der Sache und des Verstandes ihrem Wesen nach vorausgesetzt wird. Wie sollte eine solche stattfinden können, da der Gedanke ein Accidens in dem Verstande ist, die Sache aber zuweilen eine Substanz oder, wenn nicht, doch das Accidens einer körperlichen Sache. So wird zwischen Gedanken und Gedachtem jede wesentliche Übereinstimmung geleugnet [1]). An die Möglichkeit, daß die gedachte Sache selbst ein Gedanke sei, an die Voraussetzung der Realisten, daß sie in einem Gedanken Gottes ihre Wahrheit habe, erinnert sich Wilhelm Durand hierbei nicht. Vielmehr scheint er sich allein an die gemeine Vorstellung des gesunden Menschenverstandes zu halten, daß die Dinge außer der Seele ihrem Wesen nach Körper sind. Unter dieser Voraussetzung ist sein Gedankengang bis hierher ganz plan. Aber er will nun doch eine objective Conformität zwischen

1) lb. fol. 73 I sq. Sicut communiter dicitur, veritas est conformitas vel adaequatio intellectus ad rem. Qualiter autem hoc est intelligendum, advertendum est, quia non est intelligendum de adaequatione vel conformitate intellectus et rei secundum illud, quod sunt essentialiter, quia intellectus secundum illud, quod est essentialiter, non habet aliquam conformitatem vel adaequationem cum re extra, immo magnam difformitatem, cum res extra sit quandoque corpus, intellectus autem non, sed spiritus, aut si aliqua sit conformitas, non consistit in illa veritas, quia cum illa attendatur secundum naturam rerum, aequaliter potest esse inter intellectum et res, quas nunquam intelliget vel intellexit, sicut inter intellectum et res, quas intelligit. — — Omne, quod est subjective in intellectu, est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel si accidens est, accidens corporeum. Inter haec non potest esse similitudo vel conformitas in essendo, cum sint diversorum generum.

Gedanken und Gedachtem nicht völlig leugnen [1]), und über dieſen Punkt ſind ſeine Äußerungen kurz und faſt unverſtändlich, ſo daß wir die Deutung, welche wir für ſie finden, nicht für ſicher ausgeben wollen. Er beſtreitet die Lehre, daß wir durch Verähnlichung die Dinge erkennen, indem er dieſer Anſicht die älteſte und gröbſte Deutung giebt, und behauptet dagegen, anſcheinend in Übereinſtimmung mit dem Duns Scotus, daß unſer Erkennen nur in einer Proportion zum Erkannten beſtehe [2]). Dies erläutert er aus der Weiſe, wie wir in der Sprache unſere Gedanken ausdrücken. Da wird zur Wahrheit unſerer Rede verlangt, daß Subject und Prädicat denſelben Gegenſtand bezeichnen; ein ſolches Verhältniß wird auch für die Wahrheit unſerer Gedanken gefordert; der Gedanke des Subjects und der Gedanke des Prädicats müſſen dieſelbe Sache bezeichnen, und dasſelbe Verhältniß, das zwiſchen ihnen ſtattfindet, muß auch zwiſchen den Punkten der Sache ſtattfinden, welche durch die Gedanken des Subjects und Prädicats bezeichnet werden [3]).

---

1) Ich bemerke hier wieder, daß im Sprachgebrauche dieſer Zeit objectiv heißt der Vorſtellung nach, ſubjectiv der Sache nach. Vergl. ib. I dist. XIV qu. 1 fol. 55 I. Secundum rem et subjective, secundum rationem et objective.

2) Ib. I dist. III qu. 1 fol. 22 K. Cognitio non fit per realem assimilationem in natura, sicut quidam dixerunt, quod ignem igne cognoscimus, sed fit per proportionem inter potentiam cognitivam et rem cognitam, per talem quidem proportionem, ut res cognita cadat sub formali ratione objecti potentiae cognitivae.

3) Ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 73 L. Veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam, inquantum id, quod de re enuntiative apprehenditur, est conforme vel potius idem cum iden-

Man muß wohl beachten, daß nicht behauptet wird, der wahre Gedanke ſtelle die Sache ſo dar, wie ſie iſt, ſondern er ſtelle nur dasſelbe Verhältniß dar zwiſchen Gedanken und Gedanken, wie es zwiſchen Sache und Sache außer der Seele iſt. Die Wahrheit des Gedankens wird in derſelben Weiſe gedacht, wie die Wahrheit des Satzes oder der Rede, welche zu einem wahren Zeichen dienen kann [1]), wenn auch zwiſchen Gedanken und Rede die größeſte Unähnlichkeit ſtattfindet.

Die Dunkelheit, welche in dieſer Vorſtellungsweiſe herſcht, liegt in dem Mangel an einer genauern Auseinanderſetzung, wie der Gedanke ohne Ähnlichkeit mit dem Gedachten doch wenigſtens ein Zeichen des Gedachten ſein und wie ein gleiches Verhältniß zwiſchen den verſchiedenen Gliedern des gedachten und des ſeienden Verhältniſſes ſtattfinden könne. Auch könnte die Frage aufgeworfen werden, wie ein Verhältniß unter den Gliedern des Gedankens beſtehen könne, da der Gedanke eins iſt, und ebenſo von der andern Seite die Sache. Dieſe Frage berührt Wilhelm Durand wenigſtens von der Seite des Gedankens. Wir haben ſchon bemerkt, daß die Schwierigkeiten, welche er in der Erkenntnißtheorie fand, mit ſeiner Verwerfung der allgemeinen Begriffe im Verſtande Gottes zuſammenhing. Er entſcheidet ſich über dieſen Punkt ganz zu Gunſten des Nominalismus. Die allgemeinen Begriffe entſtehen ihm nur daraus, daß uns

titate rei et sic est relatio ejusdem ad se ipsum secundum esse intellectum et esse reale.

1) Ib. fol. 73 M. Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi.

in unſerer Vergleichung der Dinge untereinander viele Dinge ähnlich erſcheinen und wir ſie nur in Beziehung auf dieſe Ähnlichkeit als eins anſehn, obgleich ſie viele ſind. Dabei ſtellt er den Satz auf, jedes Ding dürfe nur als eins gedacht werden und in ſeinem vollen Sein gedacht komme ihm nur ein Attribut zu [1]). Das Allgemeine iſt daher nicht ſubjectiv in den Dingen, ſondern nur ein Verſtandesding, welches darauf beruht, daß wir die Dinge mit einander vergleichen und die einzelnen Dinge ohne den Unterſchied denken, welcher ein jedes von einem jeden andern unterſcheidet. Es beſteht das Allgemeine nur objectiver Weiſe, d. h. in unſerer Vorſtellung, wenn wir etwas ohne ſeine individualiſirenden Beſtimmungen denken, und die Einheit des Allgemeinen hat daher nur eine verneinende Bedeutung, welche nichts ausdrückt, was in den Dingen ſelbſt wäre [2]). Allgemeines Sein und individuelles Sein ſollen daher auch eins und dasſelbe bezeichnen, nur das erſtere in einer unbeſtimmten, das andere in einer beſtimmten Weiſe; jene unbeſtimmte Weiſe jedoch liegt nur in unſerm Verſtande, wärend in der Natur der Dinge ein jedes ein beſtimmtes iſt; denn die Natur bringt ein jedes unter ſeinen individuirenden Beſtimmungen hervor, und

---

1) lb. I dist. II qu. 3 fol. 20 F.

2) L. l.; ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 73 H. Esse universale, esse genus vel speciem dicuntur esse entia rationis, quia talia dicuntur de re tantum, ut est objective cognita. Ib. I dist. XXVII qu. 2 fol. 86 B. Esse universale competit rei per hoc, quod intelligitur absque conditionibus individuantibus et non per aliquid, quod sit in ipsa re subjective.

man hat deswegen auch nicht nöthig außer der Natur und ihren Principien einen andern Grund der Individuation zu ſuchen [1]). Dies erklärt nun wohl, wie im Satze und im Gedanken ein Verhältniß geſetzt werden kann zwiſchen dem beſondern Subject und dem allgemeinen Prädicat, indem beide dasſelbe bezeichnen, das eine in beſtimmter, das andere in unbeſtimmter, d. h. weniger erſchöpfender Weiſe; zwiſchen beiden Weiſen nemlich findet ein Mehr und Minder ſtatt; da aber in der Natur alles in beſtimmter und individueller Weiſe ſein ſoll, müſſen wir eine Belehrung darüber vermiſſen, wie ein gleiches Verhältniß in der Natur der Sachen, wie in den Gedanken ſich finden laſſe.

Dieſe Lehre über die allgemeinen Begriffe ſchließt unſtreitig einen ſehr entſchiedenen Zweifel gegen alle natürliche Erkenntniß der Wiſſenſchaft in ſich. Was Wilhelm Durand eine unbeſtimmte Erkenntniß nennt, heißt ihm an andern Orten auch eine verworrene Erkenntniß, und es fällt ihm unter dieſe Benennungen eine jede Art der Erkenntniß durch das Weſen, durch die ſpecifiſchen Eigenſchaften der Dinge (cognitio quidditativa, specifica),

---

1) Ib. II dist. III qu. 2 fol. 154 D. Natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi. Universale enim est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare. Ib. F. Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui.

durch allgemeine Begriffe, alſo alles was wir durch Wiſſenſchaft erkennen können. Er ſetzt dieſer Erkenntniß die anſchauliche Erkenntniß entgegen, welche wir in der ſinnlichen Gegenwart des Dinges haben, und ſcheint jene im Gegenſatz gegen dieſe nur als eine Erkenntniß vermittelſt der Einbildungskraft zu betrachten [1]). Wenn er dieſen Weg weiter verfolgt hätte, ſo würde er dahin gelangt ſein die Thätigkeiten des Verſtandes ganz auf die Wiedererinnerung an die Vorſtellungen unſerer Einbildungskraft zurückzuführen. Sinnliche und überſinnliche Formen ſcheint er nicht unterſchieden zu haben. Wie dem aber auch ſei, der Vorzug, welchen er der ſinnlichen Anſchauung vor der Erkenntniß in allgemeinen Begriffen zugeſteht, zeigt deutlich ſeine Neigung alles unſer Denken auf das Sinnliche zurückzuführen und dem Verſtande nur eine untergeordnete Rolle im Erkennen anzuweiſen.

Es leuchtet ein, welche entſcheidende Veränderung dieſe Wendung der Erkenntnißlehre auf die Theologie haben mußte, ſobald ſie ihre Folgerungen entfaltete. Bisher hatte man die wiſſenſchaftliche Bildung als eine Vorbereitung auf das fromme Leben angeſehn und die weltliche Wiſſenſchaft gewiſſermaßen von der Verachtung ausgenommen, in welcher die übrigen weltlichen Beſtrebungen ſtanden. Wärend dieſe faſt als Verlockungen und Zerſtreuun-

1) Ib. IV dist. XLIX qu. 2 fol. 439 B. Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam. Sicut ille, qui habet cognitionem quidditativam de rosa, quam non videt, dicitur habere confusam cognitionem per comparationem ad illam, quam habet de rosa, quam praesentialiter videt.

gen galten, meinte man, das philoſophiſche Streben ſammle den Geiſt und könne auch einige Erkenntniß göttlicher Dinge gewähren. Jetzt wurde auch die Philoſophie in die allgemeine Herabſetzung des weltlichen Lebens verflochten. Was konnte eine Wiſſenſchaft zu bedeuten haben, welche nur in allgemeinen, d. h. in verworrenen Begriffen ſich bewegte, welche noch gegen die ſinnliche Anſchauung der Dinge zurückſtand? Hierdurch war die Scheidung des Weltlichen und des Geiſtlichen erſt recht vollzogen.

Hierdurch mußte aber auch die poſitive Natur der Theologie um ſo ſtärker heraustreten, je mehr der Werth der weltlichen Wiſſenſchaft ſank. Dazu trug nicht wenig bei, daß jede Beſchränkung der übernatürlichen Offenbarung durch die natürlichen Geſetze der Welt vom Nominalismus beſeitigt wurde. Welche natürlichen Geſetze hätte man wohl anzuerkennen gehabt, da man die Geſetze, welche in den Art- und Gattungsbegriffen ausgedrückt ſind, nur für Gedankendinge erklärt hatte? Hierdurch mußte vornehmlich der unbeſtimmte Begriff der Allmacht Gottes wachſen, welche in ſeinen übernatürlichen Wirkungen, in den Wundern, in der Offenbarung, in den Sacramenten ſich beweiſt, ſo wie ſchon Thomas von Aquino behauptet hatte, daß die Kraft Gottes, in welcher er uns ſeine Anſchauung gewährt, durch keine Verſchiedenheit der Natur gehindert werden könne. In dieſem Punkte zeigte jedoch Wilhelm Durand noch einige Mäßigung. Er thut vom Begriffe der Allmacht Gottes dar, daß es ihr keineswegs widerſpricht das Unmögliche nicht zu können, weil jedes Vermögen, jede Macht nur

auf das Mögliche ſich erſtreckt [1]; er behauptet, daß es nicht möglich ſei alles in alles zu verwandeln, denn im Verwandelten bleibe noch immer das, was es zuvor war, wenn auch nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach, und daher könnten nur die Dinge in einander verwandelt werden, welche eine gemeinſchaftliche Materie hätten [2]. Er unterſcheidet auch die abſolute und die geordnete Macht Gottes und wendet dieſe Unterſcheidung auf einen der wichtigſten Punkte in dieſen Unterſuchungen, auf die Menſchwerdung Gottes an, indem er ſich dahin entſcheidet, daß Gott zwar ſeiner abſoluten Macht nach auch eine unvernünftige Natur hätte annehmen können, daß ſich dies aber ſeiner geordneten Macht nach nicht geſchickt hätte, weil hierbei alles auf den Zweck ankäme und der Zweck, weswegen Gott die Natur eines Geſchöpfes annahm, nur der war die angenommene Natur zu heilen, welches nur bei der menſchlichen Natur nöthig und möglich war, weil ſie durch ihren Fall krank werden konnte und der Heilung bedurfte [3]. Aber müſſen wir nicht ſagen, daß Wilhelm Durand in dieſen und ähnlichen Lehren ſeinem Nominalismus nicht getreu geblieben iſt? Denn der Gegenſatz zwiſchen Möglichem und Unmöglichem, mitſammt dem Begriffe der Materie, welche daran hängt, dürfte doch nur auf der Wahrheit des Allgemeinen beruhn, wie viel mehr der Begriff der gemeinſchaftlichen Materie und die Unterſchiede zwiſchen vernünftiger und unvernünftiger Natur, ſo daß man eben

1) lb. I dist. XX qu. 1 fol. 74 R.
2) lb. IV dist. XI qu. 2 fol. 361 I.
3) lb. III dist. II qu. 1 fol. 243 C sqq.

an dieſer Mäßigung Wilhelm's am beſten gewahr wird, daß er die Folgerungen ſeines Nominalismus noch keinesweges durch ſeine Theologie hat durchgreifen laſſen.

Nur dazu hat er ihn gebraucht die weltliche oder natürliche Wiſſenſchaft ſchärfer von der Wiſſenſchaft der Offenbarung oder von dem Glauben abzuſondern und die erſtere zu der übrigen Maſſe des weltlichen Lebens zu werfen, welche keinen wahren und bleibenden Werth habe. Man iſt damit dem Bewußtſein um das einſeitige Princip, welches dieſe Zeiten bewegte, doch um einen Schritt näher gerückt; aber Wilhelm Durand kann ſich doch noch nicht enthalten dieſelben Grundſätze, welche er für die weltliche Wiſſenſchaft verwarf, für die Theologie zu benutzen.

Zweites Kapitel.

Wilhelm von Occam.

Viel entſchiedener griffen in die Umgeſtaltung der Wiſſenſchaft die Nominaliſten ein, welche aus der Scotiſtiſchen Schule hervorgingen. Auf ſie ſcheint ein Theil jener Kühnheit übergegangen zu ſein, welche wir in der Lehre ihres Meiſters kennen gelernt haben. Aber ſehr deutlich zeigt ſich auch an ihnen, wie das wiſſenſchaftliche Leben jener Zeit mit den kirchlich politiſchen Bewegungen gleichen Schritt hielt. Der Übermuth der päbſtlichen Hierarchie gegen die weltliche Macht und gegen die ſtrengen Franciscaner, welche in der Nachahmung der Armuth Chriſti ihr höchſtes Verdienſt ſahen, die Unbeſonnenheit eines Pabſtes, welcher auch die Lehren der

Schule beherſchen wollte, trieben zu gleicher Zeit weltliche und geiſtliche Mächte zu einem Widerſtande zuſammen, in welchem man noch die päbſtliche Tyrannei durch geiſtliche Macht, durch ein allgemeines Concil, zu zügeln hoffte. Unter dieſen Umſtänden hat ſich eine Lehre geltend gemacht, welche wie die weltliche und geiſtliche Gewalt, ſo die weltliche und geiſtliche Wiſſenſchaft recht gründlich zu ſcheiden ſuchte.

Der ehrwürdige Beginner dieſer Lehre, wie ihn ſeine Schule genannt hat, war ein Engländer, Wilhelm, der von ſeinem Geburtsorte Occam in der Grafſchaft Surrey ſeinen Beinamen führt. Er war einer jener ſtrengen Franciscaner, die ſchon Bonifacius VIII. zu unterdrücken ſuchte. Zu Oxford hatte er zu den Schülern des Duns Scotus gehört und ſchon zu Anfange des 14. Jahrhunderts lehrte er zu Paris, zu welcher Zeit er eine ſeiner Streitſchriften gegen die päbſtliche Macht verfaßte. Als Provincial ſeines Ordens für England wohnte er 1322 dem Capitel der Franciscaner zu Perugia bei, welches den Maßregeln Johann's XXII. gegen die ſtrengen Gelübde der Franciscaner ſich entgegenſetzte. Die Lehren und Verordnungen dieſes Pabſtes beſtritt er von der Zeit an beharrlich und in geſteigertem Maße. Mit dem General ſeines Ordens Michael von Ceſena, welcher vom Pabſte abgeſetzt worden war, flüchtete er ſich im J. 1328 zum Kaiſer Ludwig dem Baiern, erkannte deſſen Gegenpabſt an und vertheidigte ihn und alle ſeine Maßregeln, durch welche er ſich gegen die Päbſte zu Avignon zu behaupten ſuchte, in einer Reihe von Parteiſchriften. Er ſoll dieſem Kaiſer geſagt haben: Vertheidige Du mich mit

dem Schwerdte, ich werde Dich mit der Feder vertheidigen. Seinen Angriffen gegen den Pabſt liegen die Gedanken zum Grunde, daß weltliche und geiſtliche Macht gänzlich getrennt ſein ſollten, wie zwei Reiche, wie Frankreich und das Römiſche Reich [1]), daß aber das geiſtliche Reich ſeine genügende Vertretung nur in einer allgemeinen Kirchenverſammlung finden könnte, denn der rechtmäßig erwählte Pabſt könne Ketzereien hegen, wie durch zahlreiche Beiſpiele vom Apoſtel Petrus an bewieſen werden ſoll [2]). Es ſcheint aber, daß Occam ſelbſt durch die Verwirrung der Zeit über ſeine Grundſätze hinausgetrieben wurde, wenn er nicht allein dem Kaiſer eine richterliche Gewalt über den Pabſt zugeſtand, ſondern ſogar die Entſcheidung der Eheſachen ihm vorbehielt, wenigſtens in außergewöhnlichen Fällen, wo der Pabſt ein offenbarer Feind des Kaiſers und des Gemeinweſens ſei und in ketzeriſcher Hartnäckigkeit eine Macht ſich anmaße, welche der chriſtlichen Freiheit widerſpreche [3]). So ſtand er bis

1) Disp. sup. potest. prael. eccl. atque princ. terr. comm. b. Goldast. monarch. I p. 13. Von der andern Seite wurde um dieſe Zeit die Lehre geltend gemacht, daß nur ein Reich ſein ſollte, das Römiſche Reich, in zeitliche und weltliche Gewalt getheilt, aber jene über dieſer gebietend.

2) Dial. V, 2 ib. II p. 268 sqq.

3) De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus ib. I p. 21 sqq. Ich führe beſonders an p. 24. Si enim talem haberet (sc. Rom. episcopus) plenitudinem potestatis, qualem sedem apostolicam occupantes sibi damnabiliter usurparunt et quam plures adulatorie et erronee sibi tribuere moliuntur, omnes mortales essent servi summi pontificis secundum distributissimam acceptionem vocabuli servi, quod libertati evangelicae legis, quae in scripturis divinis legitur sive scribitur, apertius adversatur.

zu ſeinem Tode im J. 1347 in Streit mit den anmaßlichen Vertretern der geiſtlichen Gewalt, wärend keiner ſchärfer als er die theologiſchen Grundſätze behauptete, auf welchen das geiſtliche Anſehn beruht.

Wenn ſeine Schriften über kirchenrechtliche Fragen in die Bewegungen ſeiner Zeit lebhaft eingriffen, ſo iſt dies nicht weniger mit ſeinen Schriften über Philoſophie und Theologie der Fall. Der ſpätern Zeit, ſo lange ſie der Philoſophie des Mittelalters nicht völlig ſich entfremdet hatte, galten ſie als die vornehmſten Lehrbücher für die Logik des Nominalismus. Dies iſt auch noch gegenwärtig der Geſichtspunkt, aus welchem wir ſie zu betrachten haben. Ihr Werth für die Theologie iſt um vieles geringer, wie denn auch ſeine theologiſchen Schriften weniger Verbreitung und meiſtens nur durch die logiſchen Fragen, welche ſie in ihre Unterſuchungen verflechten, Einfluß gewonnen haben. Daher treten von jetzt an die logiſchen Fragen wieder in den Vordergrund, wärend der Inhalt der Kirchenlehre faſt nur in fruchtloſen Streitſätzen erörtert ward. Eine merkwürdige Rückkehr der mittelalterlichen Philoſophie zu denſelben Punkten, von welchen ſie ausgegangen war. Dies giebt ſchon die erſte Anlage zu erkennen, von welcher Occam in ſeinen theologiſchen Lehren ausgeht. Von den Beweiſen, welche die frühern Syſteme der Theologie geführt hatten, daß es einer Offenbarung für unſer Heil bedürfe, iſt wenig die Rede; es hängt mit der ſkeptiſchen Richtung der nominaliſtiſchen Logik zuſammen, daß man vorausſetzt, ohne Offenbarung laſſe ſich wenig erkennen; hierzu hatte auch das Beſtreben das Gebiet der offenbarten Wahrheit im-

mer weiter auszudehnen geführt; dagegen wird nun vor allen Dingen unterſucht, in welcher Weiſe die Theologie als eine demonſtrative Wiſſenſchaft ſich ausbilden laſſe [1]).

Occam's Lehre über die menſchliche Erkenntniß muß daher hauptſächlich unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen. Der Ariſtoteliſchen Logik folgend geht er in ihr von einer Vergleichung des Denkens mit der Sprache aus, und dieſe Verfahrungsweiſe iſt bei ihm ſo vorherſchend, daß er in der Regel auch noch die Schrift der Vergleichung zugeſellt. Denken, Sprache und Schrift bilden ihm eine Kette entſprechender Thätigkeiten, welche das Gemeinſchaftliche haben, daß ſie Zeichen von einander ſind. Das Wort der Sprache iſt ein Zeichen des Gedankens, die Schrift ein Zeichen des Wortes. Er faßt dies Gemeinſchaftliche, dem Boethius folgend, auch unter dem Namen der Rede auf, indem er die geſchriebene, die geſprochene und die nur im Verſtande vollzogene Rede unterſcheidet [2]). In der Sprache löſt ſich nun die Rede in Sätze, die Sätze löſen ſich wieder in Worte auf, und in ähnlicher Weiſe haben wir auch die Beweiſe der Wiſſen-

1) Von den Schriften Occam's ſind mir zur Hand ſein Commentar zu den Sentenzen und ſein centilogium theologicum, beide Lugd. 1495 fol., außerdem ſeine summa totius logicae. Oxon. 1675. 8. Dieſe habe ich bei meinem Artikel über Wilhelm Occam in der Hall. Encyklop. 1830 nicht benutzen können. Obgleich ſie mehrmals aufgelegt worden iſt, ſcheint ſie doch ſelten zu ſein; wenigſtens von den Geſchichtſchreibern der Philoſophie iſt ſie nicht benutzt worden. Sie iſt ſpäter geſchrieben als ſein Commentar zu den Sentenzen, zum Porphyrius und zu den Prädicamenten. Log. II, 2.

2) Log. I, 1. Triplex est oratio, sc. scripta, prolata et concepta tantum habens esse in intellectu.

ſchaft in Urtheile, die Urtheile in Begriffe aufzulöſen. Die Logik muß daher zunächſt unterſuchen, was die Worte im Satze und die Begriffe im Urtheile zu bedeuten haben. Dies iſt der gewöhnliche Weg der Ariſtoteliſchen Logik, welchen Occam auch meiſtens in der gewöhnlichen Weiſe verfolgt. Nur ſeine Abweichungen, ſofern ſie von Bedeutung ſind, werden wir zu bemerken haben; ſie beziehen ſich alle auf ſeine nominaliſtiſche Lehre.

In den Beweiſen ſchließen wir vom Allgemeinen auf das Beſondere. Der Unterſchied zwiſchen Allgemeinem und Beſonderm iſt daher vor allen Dingen zu unterſuchen. An der Spitze ſteht aber von vorn herein der Satz, daß ein jedes Ding außer der Seele als ſolches ein beſonderes Ding ſei [1]). Dies würde ſelbſt das Allgemeine treffen, wenn es außer der Seele ſein ſollte; es würde eins der Zahl nach, eine Einheit für ſich und alſo ein Einzelnes oder Beſonderes ſein müſſen [2]). So nahmen alſo die Realiſten an, daß es außer der Seele ein Einzelnes gebe, welches zugleich Allgemeines oder in vielen einzelnen Dingen ſei, und gegen dieſe Behauptung tritt nun Occam mit dem Satze auf, daß kein Ding außer Gott, alſo kein Geſchöpf ohne ſelbſt vervielfältigt zu werden zu gleicher Zeit in verſchiedenen Dingen ſein könne [3]).

1) Ib. I, 15; in sent. I dist. II qu. 7 F. Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.

2) Log. I, 14; 15; II, 2 p. 136; in sent. I dist. II qu. 4 D.

3) In sent. I dist. II qu. 4 D. Nulla una res numero non variata nec multiplicata est in pluribus suppositis vel singularibus nec etiam quibuscunque individuis creaturis simul et semel. Sed talis res si poneretur, esset una numero, ergo non esset in pluribus singularibus nec de essentia illorum. — — Hoc

Die Stellung des Satzes trägt auf eine Unterſcheidung zwiſchen den Gegenſtänden der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß an. Was für die Dinge der Welt unmöglich iſt, das iſt für Gott möglich. Auch die Beweiſe Occam's für ſeine Behauptung weiſen zum Theil auf dieſen Punkt hin. Wenn das Allgemeine etwas außer der Seele wäre, würde es von Gott ohne Individuen geſchaffen werden können; es würden alsdann die Individuen nicht aus dem Nichts, ſondern aus dem Allgemeinen geſchaffen werden [1]). Man kann an dieſen Sätzen bemerken, daß der Streit gegen die Wahrheit des Allgemeinen darauf hinarbeitet die Allmacht Gottes von den allgemeinen Geſetzen ihrer Wirkſamkeit zu entbinden. Doch werden dieſe und einige andere theologiſche Gründe nur nebenbei vorgebracht und zeigen nur, welche Schwierigkeiten es für das Mittelalter hatte die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft von den theologiſchen Folgerungen abzulöſen. Eben daraus muß man es erklären, daß Occam mit einem weitläuftigen Aufbau von Beweiſen ſich rüſtet um zu zeigen, daß was für den Begriff Gottes gilt, doch auf die Beurtheilung der weltlichen Dinge nicht angewendet werden dürfe. Denn in der That laufen dieſe Beweiſe auf ſehr einfache Vorausſetzungen hinaus, indem ſie nur darthun, daß man auf Widerſprüche geführt werden würde, wenn man das Allgemeine in demſelben Sinn als eins ſetzen wollte, wie die Indivi-

---

est proprium soli divinae essentiae, quod sine omni divisione et multiplicatione est in pluribus suppositis distinctis realiter. Log. I, 15.

1) LI. II.

duen, und daß daher die, welche das Allgemeine als eins in realer Bedeutung ſetzten, die Allgemeinheit desſelben aufheben würden, weil ſie behaupteten, daß es nicht viele Dinge bezeichnete. Derſelbe Grund nur in einer andern Form kehrt zurück, wenn der Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe vorgeworfen wird, daß ſie die Individuen zu Dingen machte, welche aus Allgemeinheiten zuſammengeſetzt wären, ſo daß ſie vielmehr etwas Allgemeines, als etwas Beſonderes ſein würden [1]). Damit hängt es auch zuſammen, daß er den Realiſten den Grundſatz vorhält, man ſolle nicht durch viele Dinge erklären, was durch wenige erklärt werden könne; denn die allgemeinen Dinge erſcheinen ihm als eine Vervielfachung des Seins, weil ſie den beſondern Dingen zugeſetzt werden [2]). Überhaupt aber nimmt Occam in ſeinen Gründen keine Rückſicht darauf, daß die Begriffe der Einheit und des Dinges nach verſchiedenen Maßen verſchieden gemeſſen werden können. Er behauptet halsſtarrig den Standpunkt des individuellen Seins, auf welchem er ſteht; einen andern Standpunkt will er nicht anerkennen.

Und dennoch geht die Wiſſenſchaft nicht von dem individuellen Standpunkt der Perſon aus. Sie lehrt von einem allgemein gültigen Standpunkte Allgemeines. Da-

1) Die Beweiſe finden ſich an den angeführten Stellen; ſie ſind zu weitläuftig, als daß ſie hier auszugsweiſe mitgetheilt werden könnten. Nur den letzten Beweis führe ich aus Log. I, 15 an: Tale universale non posset poni aliquid reale extra essentiam individui et per consequens componitur individuum ex universalibus et ita individuum erit magis universale quam singulare.

2) In sent. I dist. II qu. 4 S. Sufficiunt singularia et ita tales res universales omnino frustra ponuntur.

her kann auch Occam den Hauptgrund der Realiſten nicht überſehn. Er ſpricht denſelben in dem Schluſſe aus, daß eine reale Wiſſenſchaft wahrer Dinge, welche außer der Seele ſind, ſein müſſe, daß aber keine Wiſſenſchaft zunächſt von beſondern Dingen ſei und daß es alſo andere als beſondere Dinge außer der Seele geben müſſe. Den Unterſatz dieſes Schluſſes führt er noch beſonders dadurch aus, daß er an die Sätze erinnert, welche im Prädicate das Weſen eines Dinges ausdrücken oder an die Begriffserklärungen [1]). Um dieſen Grund zu entkräften ſieht er ſich genöthigt eine neue Theorie über die allgemeinen Sätze aufzuſtellen.

Sie ſchließt ſich an Gedanken an, welche ſchon durch die frühern Unterſuchungen angeregt worden waren. Schon Duns Scotus hatte die Richtung des Erkennens auf das Beſondere ſehr entſchieden hervorgehoben. Die praktiſche Bedeutung, welche man der Theologie beilegte, indem ſie das Heil der Einzelnen betreiben ſollte, hatte hierzu den Weg gezeigt, auf welchem wir auch den Wilhelm Durand gefunden haben. Dieſer Richtung ſchließt Occam ſich an, indem er erklärt, daß die reale Wiſſenſchaft nicht vom Allgemeinen ſei, ſondern nur vom Beſondern [2]). Sie

1) Ib. I dist. II qu. 4 C. Scientia realis est de veris rebus extra animam, quia per hoc distinguitur scientia realis a scientia rationali. Sed nulla scientia est primo de rebus singularibus. Ergo sunt aliquae res extra animam praeter res singulares. Ib. D. Talis res (sc. universalis) non esset ponenda nisi ad salvandum talem praedicationem essentialem unius de altero vel ad salvandam scientiam de rebus et definitiones rerum, quas omnes innuunt arguentes pro opinione Platonis.

2) Ib. O. Scientia realis est de rebus, sed non de rebus

hat keine andere Absicht als die Dinge uns kennen zu lehren, welche sind, d. h. die einzelnen Dinge, die Individuen, welche allein Substanzen im eigentlichen Sinne des Wortes nach dem Aristoteles genannt werden müssen. Wenn daher allgemeine Begriffe von der Wissenschaft gebraucht werden, so sollen sie nur dazu dienen die Natur der einzelnen Dinge zu erklären, auszudrücken oder zu bezeichnen [1]). Von diesem Punkte aus wird aber Occam alsbald weiter getrieben. Wie kann ein Ding durch etwas, was kein Ding ist, ein Reales durch ein Nicht-Reales erklärt oder ausgedrückt werden? Das, was etwas ausdrücken soll, scheint eine Ähnlichkeit mit dem, was dadurch ausgedrückt werden soll, haben zu müssen. Man verlangt daher auch, der Gedanke soll der Sache ähnlich sein [2]). Wie kann aber ein Nicht-Reales, nur in der Seele Bestehendes eine Ähnlichkeit mit dem Realen, außer der Seele Vorhandenen haben? Um diese Frage zu beantworten wird der Satz des Aristoteles angespannt, daß nicht der Stein, sondern nur seine Form in der Seele sei. Auch hierin waren dem Occam seine Vorgänger, Duns Scotus und Wilhelm Durand, vorausgegangen. Wenn aber Duns Scotus seinen Realismus damit hatte vereinigen können, indem er in der Propor-

---

universalibus. — — Sed scientia isto modo est de rebus singularibus.

1) Log. I, 17. Universale exprimit vel explicat essentiam substantiae. — — Talia universalia declarant, exprimunt, explicant, important et significant substantias rerum.

2) Conceptus, intentio animae, similitudo rei werden gleichbedeutend gebraucht. Log. I, 12.

tion oder formalen Übereinſtimmung des Gedankens mit der Sache, das Weſen der Sache dargeſtellt ſah, ſo griff Occam eben dieſen Satz des Duns Scotus an, daß der allgemeine Begriff in den Dingen außer der Seele wahrhaft vorhanden ſei, verſchieden von den Dingen, wenn auch nicht in realer, doch in formaler Weiſe [1]). Auch in dieſem Streite iſt es wieder ein Hauptpunkt, daß die weltlichen Dinge nicht nach denſelben Grundſätzen beurtheilt werden dürften, wie Gott. Nur bei dieſem ſei es erlaubt anzunehmen, daß er obgleich ein Ding, doch zugleich vieles ſei [2]). Noch viel ſchärfer als Wilhelm Durand hebt Occam die Verſchiedenheit des Denkens und des von ihm bezeichneten Seins hervor. Subſtanz und Accidens, meint er, haben nichts gemein mit einander; außer der Seele aber iſt nichts außer einzelnen Dingen oder Subſtanzen; der Gedanke dagegen iſt nur ein Accidens in der Seele; er kann daher auch keiner Sache gleichen, welche außer der Seele iſt [3]). Noch einen andern Punkt zieht er zum Beweiſe für denſelben Satz her-

1) Ib. I, 16; in sent. I dist. II qu. 6. Die Scotiſten heißen daher Formaliſten. Die Nominaliſten wurden dagegen Terminiſten genannt, als hätten ſie es nur mit den terminis der Sätze zu thun.

2) Log. I, 16 p. 33; II, 2 p. 157. In creaturis impossibile est dare aliquam rem unam numero, quae sit realiter plures res et quaelibet illarum, sicut est in divinis. In sent. I dist. II qu. 6 D. Impossibile est in creaturis aliqua differre formaliter, nisi distinguantur realiter.

3) In sentent. prol. qu. 3 (in marg.) D. Universaliter conceptus nunquam est idem realiter cum illo, cujus est, — — quia passio non potest esse res extra animam, cum nihil sit extra animam nisi tantum res singularis.

bei. Was außer der Seele iſt, ſind die einfachen Dinge oder Individuen; ein jeder Gedanke aber iſt zuſammengeſetzt aus Subject und Prädicat; daher kann kein Gedanke den Dingen außer der Seele gleichen [1]). Indem nun in ſolcher Weiſe die Verſchiedenheiten zwiſchen Denken und Sein der Dinge hervorgehoben werden, bleibt nichts anderes übrig, als der Meinung beizuſtimmen, daß zwiſchen beiden nur eine Ähnlichkeit ſtattfinde, wie zwiſchen der Sache und ihren Zeichen, eine Vorſtellungsweiſe, welche wir auch bei Wilhelm Durand ſchon gefunden haben. Dieſe Meinung wird alsdann auch für die allgemeinen Begriffe geltend gemacht, und wir verſtehen es nun, was Occam ſagen will, wenn er behauptet, das Allgemeine bezeichne die Subſtanz der Dinge. So wie alle Gedanken, ſo ſind ihm auch die allgemeinen Begriffe nichts anderes als Zeichen, welche mit den von ihnen bezeichneten Dingen keine Ähnlichkeit zu haben brauchen.

Dies iſt der Hauptpunkt, welchen ſeine nominaliſtiſche Lehre ausführlich in das Licht zu ſetzen ſucht. Die Dinge, welche außer der Seele ſind, finden ihre Zeichen in den Gedanken der Seele; er nennt dieſe die erſten und natürlichen Zeichen zum Unterſchiede von den Worten, welche zweite Zeichen ſind, Zeichen der Zeichen, weil ſie Gedanken bezeichnen, und welche nur durch willkürliche Einſetzung nach Belieben ihre Bedeutung als Zeichen erhalten haben [2]). Die Vorſtellung eines ſolchen natürlichen

1) lb. I dist. II qu. 4 O. Nihil scitur nisi complexum; complexum autem non est extra animam, nisi forte in voce vel in consimili signo.

2) Log. I, 1. Conceptus sive passio animae naturaliter signi-

Zeichens ſoll durch Beiſpiele erläutert werden. So iſt der Rauch das natürliche Zeichen des Feuers, das Seufzen des Schmerzes, das Lachen der innern Freude [1]). Nun unterſcheidet aber Occam nach der Weiſe der Ariſtoteliker erſte und zweite Gedanken; jene bezeichnen das, was kein Zeichen iſt, die individuellen Dinge, die Subſtanzen außer der Seele, dieſe dagegen bezeichnen die Zeichen der Dinge oder die erſten Gedanken und haben eine allgemeine Bedeutung, drücken eine Art oder Gattung aus, weil wir natürliche und gemeinſchaftliche Zeichen für verſchiedene Dinge unter unſern Gedanken finden [2]). Mit den Worten haben dieſe allgemeinen Gedanken es gemein, daß ſie zweite Zeichen ſind, ſie unterſcheiden ſich aber von ihnen dadurch, daß ſie nicht willkürliche, ſondern natürliche Zeichen ſein ſollen. Bei den Worten findet dasſelbe ſtatt, was bei den Gedanken; es giebt auch hier erſte und zweite Zeichen; jene bezeichnen Gedanken, dieſe Worte, ſo wie die erſten Gedanken Sachen, die zweiten

---

ficat, quicquid significat, terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem. Ib. I, 12. Ad modum, quo scriptura est signum secundarium vocis (quia sicut inter signa ad placitum instituta voces obtinent principatum) ita voces secundaria signa sunt illorum, quorum intentiones sunt primaria signa.

1) Ib. I, 14 u. ſonſt.

2) Ib. I, 12. Tale autem (sc. signum) duplex est, 1. unum, quod est signum alicujus rei, quae non est tale signum, — — et illud vocatur intentio prima. — — Stricte autem vocatur intentio prima nomen mentale natum pro suo significato supponere. 2. Intentio autem secunda est illa, quae est signum talium intentionum primarum, cujusmodi sunt tales intentiones, genus, species et hujusmodi.

aber nur Gedanken bezeichnen [1]). So kommt der zweite Gedanke dem erſten Namen ſehr nahe, wird aber doch von ihm weſentlich dadurch unterſchieden, daß er nicht willkürliches, ſondern natürliches Zeichen des erſten Gedankens iſt. Deswegen erklärt ſich Occam gegen die gewöhnliche grobe Ausdrucksweiſe des Nominalismus, als wären die allgemeinen Begriffe nur Worte, und in ſeinem Streite gegen ſie iſt er ſogar geneigt den allgemeinen Begriffen eine Ähnlichkeit mit den beſondern Dingen außer der Seele zuzuſchreiben, welche er in ähnlicher Weiſe wie die Realiſten mit der Ähnlichkeit vergleicht, welche ein Kunſtwerk mit dem Vorbilde im Verſtande des Künſtlers habe [2]). Denn er verwirft die Lehre von den ſchöpferiſchen Ideen Gottes, welche Vorbilder der geſchaffenen Dinge ſind, eben ſo wenig, wie Wilhelm Durand, ſondern ſtreitet nur mit dieſem dagegen, daß Gott auch Ideen allgemeiner Dinge habe [3]). Doch eben auf dieſen Punkt kommt es an. Wie ſollen wir den künſtleriſchen Geiſt Gottes in ſeinen Werken erkennen, wenn wir ſeine Werke nur durch die allgemeinen Begriffe erkennen, dieſe aber in Gott nicht vorgebildet ſind? Occam ſchließt ſich auch darin an Wilhelm Durand an, daß er die allgemei-

1) L. l. Et ideo sicut nomina secundae impositionis significant ad placitum nomina primae impositionis, ita secunda intentio naturaliter significat primam, et sicut nomen primae impositionis significat alia quam nomina, ita prima intentio significat alias res quam intentiones.

2) In sent. I dist. II qu. 8 E.

3) Ib. I dist. XXXV qu. 5 F sq. Ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia.

nen Begriffe nur für verworrene Vorſtellungen der einzelnen Dinge erklärt, wärend er in den beſondern Begriffen die deutliche Erkenntniß derſelben Dinge zu erblicken glaubt [1]). Es hängt dies damit gut zuſammen, daß keine allgemeine Begriffe in Gott ſein ſollen; denn ſonſt würde er verworrene Gedanken haben; aber weniger gut paßt es zu der Annahme, daß die allgemeinen Begriffe zur Erklärung der beſondern Dinge dienen ſollen. Beſſer ſtimmt damit überein, daß er die Erklärung, welche er von den allgemeinen Begriffen erwartet, ganz unabhängig vom Sein der Dinge macht und allein auf den Vorſtellungskreis des Denkenden bezieht, indem er den allgemeinen Begriff nur als etwas betrachtet, was ein bekannteres Zeichen für uns iſt, als der beſondere Begriff. Da findet er nun auch das Wort geeignet uns die Sache zu bezeichnen und erklärt die allgemeinen Begriffe für eben ſolche Zeichen, wie die Worte [2]). Man wird hiernach nicht zweifeln können, daß ſeine Erklärungen gegen die alte Formel der Nominaliſten nur eine allzu grobe Auslegung derſelben abweiſen ſoll. Seine eigene Ausdrucksweiſe, in welcher er von den Realiſten ſich abſondert, iſt in der That nicht weniger ſtark als die Formel der alten Nominaliſten, indem er die allgemeinen Begriffe gewöhnlich Einbildungen (ficta, fictiones) nennt.

---

1) Ib. I dist. II qu. 7 F; qu. 8 B.

2) Log. I, 15 p. 32. Intentio, qua intelligo homines, est signum naturale significans hominem, ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis vel doloris, et est tale signum, quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare pro rebus in propositionibus vocalibus.

Doch würde man nur eine falſche Vorſtellung von ſeiner Lehre ſich machen, wenn man auf dieſen Ausdruck Gewicht legen wollte. Er bemerkt ausdrücklich, daß die allgemeinen Begriffe nicht willkürliche Einbildungen ſind, wie die Chimäre; er ſtellt ſie vielmehr mit den Abſtractionen unſeres Verſtandes zuſammen [1]). Um jedoch dieſen Ausdruck in ſeinem Sinne zu verſtehn muß man bemerken, daß Occam mit dem Duns Scotus die Thätigkeiten des Verſtandes nur für eine Sache der Natur hält. Deswegen ſollen auch die Begriffe natürliche Zeichen ſein. Aber er geht in dieſer Richtung noch weiter, indem er auch ausdrücklich eine jede Einwirkung des Willens auf unſer Denken ausſchließt und eine jede ſelbſtthätige Wirkſamkeit des Verſtandes verwirft, dagegen beſondere und allgemeine Begriffe nur als Eindrücke der äußern Gegenſtände in unſerer Seele betrachtet. Zuweilen macht ein Gegenſtand einen deutlichen, zuweilen einen verworrenen Eindruck auf uns, in jenem Fall haben wir einen beſondern, in dieſem einen allgemeinen Begriff von ihm [2]). Es wird aber eine ſolche verworrene Vorſtellung auch daraus erklärt, daß die ſinnlichen Eindrücke in der Einbildungskraft ſich fortpflanzen und mehrere Eindrücke eine

1) In sent. I dist. II qu. 8 E. Universale — — est per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.

2) Ib. I dist. II qu. 7 F. Res — singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem et per illum intellectum non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. Ib. qu. 8 B.

gemeinſchaftliche Einbildung hervorbringen, welche alsdann als Zeichen für verſchiedene Dinge oder als allgemeiner Begriff gebraucht werden kann [1]). Hierauf aber beruht der Hauptpunkt, auf welchen er hinarbeitet, die Erklärung ſolcher Sätze, welche einen allgemeinen Begriff von einer beſondern Sache ausſagen. Sie werden dadurch möglich, daß der allgemeine Begriff natürliches Zeichen derſelben Sache iſt, welche auch durch den beſondern Begriff bezeichnet wird. Der Satz: Sokrates iſt ein Menſch, iſt deswegen wahr, weil ein und dasſelbe Ding zu ſeinem natürlichen Zeichen den Begriff des Sokrates und den Begriff des Menſchen hat; denn beide Begriffe werden durch dasſelbe Ding in natürlicher Weiſe, wie wir geſehen haben, in unſerer Seele hervorgebracht. Daher erklärt Occam auch, daß Menſch und Menſchheit

---

1) Ib. II qu. 25 O. Universalia et intentiones scientiae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam: quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive et hoc causatur ab objecto vel habitu derelicto ex primo actu, et habita notitia statim ad ejus praesentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius distinctus a primo, terminatus ad aliquid tale esse objectivum, quale prius vidit in esse subjectivo. Et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas et non praesupponit eas. Exemplum: aliquis, videns albedinem intuitive vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi, ut est species, et non est aliud, nisi quod illae duae notitiae incomplexae terminatae ad albedinem in singulari sive intuitive sive abstractive causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam distinctam ab illis quae producit talem albedinem in esse objectivo, qualis prius fuit visa in esse subjectivo, sine omni activitate intellectus vel voluntatis, quia talia naturaliter causantur.

ſich zu einander verhalten, wie Sokrates und Sokratesheit, d. h. denſelben Gegenſtand bedeuten, nur mit einem kleinen Unterſchiede der Nebenbedeutung, indem man bei dem Gedanken eines beſondern Menſchen an ein beſtimmtes Subject denke, bei dem Gedanken der allgemeinen Menſchheit aber das beſtimmte Subject außer Augen laſſe [1]).

Die allgemeinen Begriffe haben nun hiernach eine doppelte Bedeutung. In Beziehung auf die Dinge außer der Seele ſind ſie Zeichen; ſie haben aber auch außerdem ein Sein in der Seele in Anſpruch zu nehmen. Über die Art, wie das letztere zu denken ſei, entſcheidet ſich Occam nicht mit Sicherheit. Man könnte es als eine Qualität in unſerer Seele oder als eine Einbildung oder auch ſchlechthin nur als einen Act des Denkens anſehn; doch ſchließt Occam am liebſten der letzten Meinung ſich an, weil ſie die einfachſte ſei und man nicht unnützer Weiſe die Vorausſetzungen häufen müſſe [2]). Man ſieht, um dieſe Seite der allgemeinen Begriffe iſt es ihm wenig zu thun. Es kommt ihm weſentlich nur darauf an

1) Log. I, 7.

2) In sent. I dist. II qu. 8 B sqq.; Log. I, 12 p. 26. Sed quid est in anima, quod est tale signum? Dicendum est, quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam. Alii, quod est quaedam qualitas subjectiva existens in anima, distincta ab actu intelligendi. Alii dicunt, quod est actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, omnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto, eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, sicut illi ficto; ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud.

die Beziehung der allgemeinen Begriffe zu den Dingen außer der Seele zu erörtern. Aber auch hierbei bleibt er bei der Anſicht ſtehen, daß ſie zweite Zeichen der Dinge ſind; wie ſie es ſein können, darüber kann er natürlich nichts entſcheiden, weil er über die Natur der allgemeinen Begriffe nicht einig iſt. Daß ſie aber zweite Zeichen von Dingen ſind, als deren erſte Zeichen die beſondern Begriffe gelten, das genügt ihm auch für ſeinen Zweck zu zeigen, wie es eine allgemeine reale Wiſſenſchaft geben könne, wenn es nichts Allgemeines in den Dingen gebe. Um dies einzuſehn, iſt vor allen Dingen zu wiſſen, daß eine jede Wiſſenſchaft nur Wiſſenſchaft von Sätzen iſt, weil nur Sätze gewußt werden [1]). Man unterſcheidet reale und rationale Wiſſenſchaften, aber der Unterſchied beider beſteht nur darin, daß die Sätze der erſtern Dinge, der andern nur Gedanken dieſer Dinge bezeichnen; in beiden findet doch nur eine Erkenntniß der Sätze, aber nicht der Dinge ſtatt [2]). Wie könnte es anders ſein, da wir geſehn haben, daß die einzelnen und einfachen Dinge, welche allein außer der Seele ſind, mit einem Accidens der Seele, einem zuſammengeſetzten Gedanken nicht übereinkommen können? Daher erklärt Occam ausdrücklich, daß wenn man unter realer Wiſſenſchaft eine ſolche verſtände, welche von den Dingen ſelbſt wäre, es keine reale Wiſſenſchaft geben würde. Nur die Theile der gewußten Sätze ſtehen in der realen Wiſſen-

1) In sent. I dist. II qu. 4 M. Scientia quaelibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis, quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur.

2) Ib. N.

ſchaft für Dinge [1]). In dieſer Weiſe iſt nun auch eine allgemeine reale Wiſſenſchaft möglich, weil der allgemeine Begriff für dasſelbe Ding ſteht, welches der beſondere Begriff bezeichnet. Zu der Wahrheit ſolcher Sätze, welche allgemeine Begriffe enthalten, wird nichts weiter verlangt, als was zur Wahrheit aller Sätze gehört, daß nemlich die Begriffe, welche in Subject und Prädicat mit einander verbunden werden, Zeichen desſelben Dinges ſind [2]).

Unſtreitig beruht auf dieſem Begriff der Wiſſenſchaft das Weſen der Denkweiſe, welche Occam vertrat und verbreitete. Sie geht auf ein verneinendes Ergebniß aus, indem ſie leugnet, daß Dinge erkannt werden können. Daher iſt ihr die Wiſſenſchaft nur eine Verknüpfung von Zeichen. Die Urtheile oder Sätze in unſern Gedanken werden von ihr nicht anders, als die Sätze unſerer Rede behandelt; ſie ſind beide Verknüpfungen von Zeichen, welche deswegen möglich ſind, weil ein Zeichen für das andere ſtehn kann. Daß die Begriffe, aus welchen die Urtheile zuſammengeſetzt werden, natürliche Zeichen ſein ſollen, im Gegenſatz gegen die willkürlichen Zeichen der Sprache, ändert in der Sache nichts. Denn die natürlichen Zeichen ſind eben auch nur Zeichen, welche die Natur in ähnlicher Weiſe hervorbringt, wie die Vernunft ihre Zeichen willkürlich bildet. Sie werden mit den Erſcheinungen oder Wirkungen der Dinge verglichen, welche

1) Ib. O. Scientiam esse de rebus potest intelligi — —, quod res sint illa, pro, quibus partes sciti supponunt, et sic scientia realis est de rebus.

2) Log. II, 2. Ad veritatem propositionis — — sufficit et requiritur, quod subjectum et praedicatum supponant pro eodem.

mit den Dingen doch keine Ähnlichkeit haben, wie der Rauch keine Ähnlichkeit hat mit dem Feuer, das Seufzen keine Ähnlichkeit mit dem Schmerze. Es ſind dies völlig die erinnernden, aber nicht offenbarenden Zeichen der Skeptiker [1]). Wilhelm von Occam ſucht daher auch, um die entgegenſtehenden Lehren der Realiſten zu beſeitigen, ausführlich zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe nichts ausdrücken könnten, was den einzelnen Dingen inwohne weder als Theil noch als Weſen. Seine Gründe gegen ſeine Gegner halten ſich aber nur an das Äußerliche in der Denkweiſe ſeiner Zeit [2]), nicht anders als die Gründe der alten Skeptiker. Man muß aber nicht überſehn, daß die Angriffe Occam's zwar urſprünglich nur der Realität der allgemeinen Begriffe galten, aber alsbald auch gegen die Wahrheit aller Begriffe, alles Denkens gerichtet wurden, wie natürlich, weil ja alles Beſondere nur durch allgemeine Begriffe erkannt wird. Seine Lehre läßt uns, wie die Lehren der Skeptiker, nur Erkenntniſſe von Zeichen oder Erſcheinungen übrig, wendet ſich aber, wie es ſkeptiſchen Lehren immer geſchieht, um dies Ergebniß zu gewinnen, nur gegen die Lehren der entgegenſtehenden Dogmatiker. Zum Beweiſe, daß wir vom Weſen oder

1) S. Geſch. der Phil. alter Zeit IV S. 313.

2) Man vergl. Log. II, 2. Si ly humanitas stat pro re, quae est pars Socratis, hoc est falsum, quia quaelibet res, quae est pars Socratis, vel est materia vel forma vel compositum ex materia prima et forma hominis et non alia vel est pars integralis Socratis. Nun werden die einzelnen Fälle widerlegt, z. B.: anima intellectiva non est humanitas, quia tunc vera humanitas remansit in Christo in triduo etc. — — Nec corpus Socratis est humanitas, nec pedes, nec caput et sic de aliis partibus Socratis.

der Wahrheit der Dinge nichts zu erkennen vermöchten, genügte es der damaligen Zeit zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe keine Wahrheit hätten.

Mit der ſkeptiſchen Richtung ſeiner Lehre finden wir nun auch in Übereinſtimmung, was Occam über die Bildung unſerer Gedanken annahm. Er unterſcheidet die Wahrnehmung (actus apprehensivus) und das Urtheil (actus judicativus) der Seele; jene faßt die Eindrücke auf, welche die Dinge auf uns machen, dieſes verbindet die Zeichen der Dinge zu Sätzen oder Urtheilen. Dieſe Thätigkeit iſt jedoch nach der Meinung Occam's dadurch ſchon vorbereitet, daß die Wahrnehmung außer den Eindrücken auch das Verhältniß derſelben zu einander, welches in unſerer Seele ſtattfindet, zu bemerken im Stande iſt; denn dieſes Verhältniß ſetzt Verbindungen und Trennungen wie das Urtheil, ohne jedoch über Wahrheit oder Falſchheit der Verbindungen und Trennungen zu entſcheiden. Die Entſcheidung hierüber kommt allein dem Urtheil zu, welches aber die Wahrnehmung der einfachen Vorſtellungen, welche im Urtheil mit einander verbunden oder von einander getrennt werden ſollen, und ihres Verhältniſſes zu einander vorausſetzt [1]). Occam geſteht ſogar zu, daß aus der Wahrnehmung des Verhältniſſes zwiſchen ſolchen Vorſtellungen eine Neigung ſich ergebe

1) In sent. prol. qu. 1 O sqq.; T. Omnis actus judicativus praesupponit in eadem potentia notitiam incomplexam terminorum, quia praesupponit actum apprehensivum et actus apprehensivus respectu alicujus complexi praesupponit notitiam incomplexam terminorum. — — Intellectus nullam propositionem potest formare vel apprehendere, nisi prius intelligeret simplicia.

ihrer Verbindung im Urtheil zuzuſtimmen oder abzuſtimmen. Wenn wir gewiſſe Vorſtellungen oftmals verbunden finden, ſo macht uns dies geneigt ſie für wahr zu halten. Aber die Abſchließung eines Urtheils ſoll doch hierauf nicht beruhn, ſondern auf einer anſchaulichen Erkenntniß, welche Ding und Sein oder Subject und Prädicat zuſammenfindet [1]). In dieſer Weiſe ſollen wir eine Erkenntniß nicht allein des Sinnlichen, ſondern auch des Intelligibeln gewinnen können, indem der abſtracten Erkenntniß überall die anſchauliche Erkenntniß durch Erfahrung zum Grunde liege, und ſelbſt die Erkenntniß nothwendiger Wahrheiten ſoll auf dieſe Weiſe ſich ableiten laſſen [2]). Die Erklärung iſt allerdings nicht ſehr deutlich, indem man nicht wohl abſieht, welcher weſentliche Unterſchied zwiſchen der Wahrnehmung und der anſchaulichen Erkenntniß, aus welcher das Urtheil hervorgehn ſoll, ſtattfindet; aber der allgemeine Grundſatz der Erklärung ſcheint keinem Zweifel unterworfen zu ſein. Es wird ausdrücklich feſtgehalten, daß die anſchauliche Erkenntniß keine Erkenntniß der Dinge gewährt, wie ſie ſubjectiv, d. h. in ſich ſind [3]); alles läuft darauf hinaus,

1) lb. Z. Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cujus potest sciri, utrum res sit vel non. Si sit, quod sit res, statim judicat intellectus rem esse. — — Similiter notitia intuitiva est talis, quae, quando aliqua cognoscuntur, quoniam unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim virtute ilius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereret vel non inhaereret, si distet vel non distet.

2) L. l.

3) lb. BB. Notitia intuitiva non est subjective in re intuita.

daß wir auch die Verbindung der Begriffe oder Vorſtellungen anſchauen müſſen, um darüber urtheilen zu können, aber alles weiſt auch darauf hin, daß wir ſie allein in unſerer Seele, in welcher ſie objectiv oder der Vorſtellung nach verbunden ſind, anſchauen können. Die Wahrheit der Urtheile wird daher nur darauf gegründet, daß mehrere Begriffe in unſern Gedanken als mit einander verbunden oder von einander abſtehend von uns angeſchaut werden. Hierauf bezieht ſich auch, was Occam von der Erkenntniß des Intelligibeln ſagt. Er verſteht darunter nichts anderes als die Erfahrung der innern Zuſtände unſerer Seele [1]). Auf dieſe innere Erfahrung legt er das größte Gewicht und findet in ihr mit dem Auguſtinus die zuverläſſigſte Wahrheit, von welcher alles Erkennen ausgehn müſſe, weil wir ſolche Sätze wie, ich erkenne, ich weiß, daß ich lebe, nicht bezweifeln können und ſie für ſicherer halten müſſen als die Wahrheiten, welche die äußern Sinne beglaubigen [2]). Von einer ſelbſtändigen Thätigkeit des Verſtandes iſt in dieſer Lehre vom menſchlichen Erkennen nicht die Rede; auch in der Bildung der allgemeinen Begriffe, wie früher bemerkt wurde, ſoll eine ſolche nicht ſtattfinden, ſondern es iſt alles unſer Denken nur ein natürlicher Verlauf der Vor-

---

1) Ib. HH. Patet etiam, quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, — — cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi.

2) L. l.; ib. KK.

ſtellungen, welche in unſerer Seele hervorgebracht werden, ſich unter einander verbinden und in dieſer Verbindung auch wieder von uns angeſchaut werden, ohne alles Zuthun des Verſtandes oder des Willens [1]). Dieſe Lehre führt alles Denken auf ſinnliche Vorſtellungen, auf die Auffaſſung der Erſcheinungen in uns zurück und findet das Überſinnliche nur in den innern Erſcheinungen unſerer Seele. Es iſt eine nothwendige Folge hiervon, daß ihr alles Erkennen nur eine Verknüpfung von Zeichen wird, weil ja Erſcheinungen nur Zeichen der erſcheinenden Dinge ſind.

Tief wird durch dieſe Betrachtungsweiſe die natürliche Wiſſenſchaft heruntergeſetzt. Was wird eine ſolche Erkenntniß, die nur von Erſcheinungen weiß, der Theologie leiſten können? In der That für Wilhelm von Occam iſt ſie nur dazu vorhanden der übernatürlichen Offenbarung zur verherlichenden Unterlage zu dienen. Wir haben ſchon geſehn, daß er ſelbſt den Grundſatz, welcher ſeinem Nominalismus zum Ausgangspunkte dient, für die Theologie nicht gelten läßt. In göttlichen Dingen kann ein Ding in vielen Dingen ſein. Je weniger die natürliche Erkenntniß über die Erſcheinung hinausgehn kann, um ſo feſter hält er nun in allen Dingen, welche über die Erſcheinung hinausgehn, an dem Glau-

1) Sine omni activitate intellectus aut voluntatis. S. die oben ausgezogene Stelle in sent. II qu. 25 O. Daher ſtammt auch der Sprachgebrauch passio animae für einen jeden Gedanken zu ſetzen. Z. B. ib. prol. qu. 3 D; log. I, 1. Vergl., wie er ſich über den intellectus agens erklärt. In sent. II qu. 24 R; qu. 25 A.

ben. Die Theologie beruht nur auf Autorität. Die Meinung der Philoſophen, geſteht er ein, daß nichts glaublich ſei, was nicht bewieſen werden könne, läßt ſich zwar aus natürlichen Gründen nicht misbilligen, aber ihr widerſprechen die Autoritäten [1]). Natürliche Gründe alſo ſollen ihm ſeinen Glauben nicht beſtätigen. Er ſieht vielmehr den eingegoſſenen Glauben als eine Schöpfung in uns an, auch als etwas unwandelbares und immer ſich gleich bleibendes, und dehnt ihn auf alle Glaubensartikel aus, welche nur der Entwicklung durch den erworbenen Glauben bedürfen. Nur dieſer iſt der Veränderung und weiterer Ausbildung fähig [2]). Sein theologiſches Vertrauen auf die Autoritäten ſcheint nun auch auf ſeine Philoſophie zurückzuwirken, indem er mehr, als man von ſeiner ſonſtigen Freiheit im Urtheil erwarten ſollte, auf die gemeine Meinung der Lehrer vertraut. Dazu trägt allerdings auch bei, daß er nach ſeiner nominaliſtiſchen Anſicht in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen viel Gewicht auf den Sprachgebrauch legt; denn viele Fragen betreffen nur die Zeichen der Zeichen, und der Sprachgebrauch iſt willkürlich, ſo daß es gerathen iſt in vielen Dingen dem Sprachgebrauche anderer ſich anzuſchließen. Man muß

1) In sent. prol. qu. 7 I.

2) Ib. III qu. 8 P. Potest deus creare in intellectu viatoris habitum fidei, quo inclinatur immediate ad credendum omnes articulos fidei supposita fide acquisita respectu uniuscujusque. Vieles wird geglaubt sine omni activitate intellectus vel voluntatis. Doch wird dem Willen dabei noch ein größerer Spielraum geſtattet als dem Verſtande, wie überhaupt Occam dem Indifferentismus des Duns Scotus folgt und die Abhängigkeit des Verſtandes vom Willen hervorhebt. Ib. II qu. 26 X sqq.

die Worte gebrauchen, wie andere bewährte Lehrer ſie gebraucht haben [1]). Man kann hierin die ſkeptiſche Denkweiſe nicht verkennen. Sie beweiſt ſich darin noch deutlicher, daß viele und wichtige Fragen nur auf das Schwankende im Gebrauch der Worte zurückgeführt werden. Wenn alsdann der Unterſchied im Sprachgebrauche der Theologen und der Philoſophen in Frage kommt, ſo wird man ſich darüber nicht wundern, daß der Autorität der erſtern der Vorzug auch ohne allen weitern Grund gegeben wird [2]). Aber von einem regen wiſſenſchaftlichen Eifer giebt alles dies kein Zeugniß. So viel hatte keiner der Ältern der Autorität eingeräumt.

Hiermit iſt nun auch das ſyſtematiſche Beſtreben in der Theologie erloſchen. Früher war man zwar darüber nicht ganz einig geweſen, ob die Theologie eine praktiſche oder ſpeculative Wiſſenſchaft ſei, aber die Einheit ihres Charakters hatte man immer behauptet. Wilhelm von Occam dagegen läßt ſich von Gründen, welche den Gehalt der Lehren nur oberflächlich im Auge haben, dazu verleiten neben dem praktiſchen auch den ſpeculativen Charakter der Theologie gelten zu laſſen und erklärt ſich nun dahin, daß die Theologie überhaupt nicht eine einige Wiſſenſchaft ſei, ſondern verſchiedenartige Sätze in ſich zuſammenfaſſe [3]). Seine Theologie iſt eben deswegen

---

1) Z. B. ib. I dist. I qu. 2 B. — cum voces sint ad placitum et ideo utendum est eis, sicut utuntur auctores. — — conferendo me modo loquendi aliorum.

2) Z. B. ib. prol. qu. 10 G; log. I, 7; 19; 22 p. 45, II, 2 p. 157.

3) In sent. prol. qu. 12 U sqq.

ohne Haltung. Indem er ſpeculativ ſie auf eine Erkenntniß Gottes richten möchte, muß er ſeinen Grundſätzen nach die Philoſophie ganz ausſchließen. Denn jede Erkenntniß eines Dinges hängt von der Anſchauung desſelben ab, Gott aber kann von uns in natürlicher Weiſe nicht angeſchaut werden und daher können wir von ihm in natürlicher Weiſe nichts wiſſen [1]). Eben ſo wenig weiß er ſichern Fuß in der praktiſchen Richtung der Theologie zu faſſen, weil er den Indifferentismus ſo weit treibt, daß ihm alle Gebote Gottes als etwas Willkürliches erſcheinen, ſogar das Gebot der Liebe Gottes [2]). Nachdem er in ſolcher Weiſe die natürliche Erkenntniß der Vernunft für die Theologie beſeitigt hat, kann man ſich nur darüber wundern, daß er den philoſophiſchen Beweiſen für das Sein Gottes, ſeine Eigenſchaften u. dergl. noch ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkt. Was ſie ihm austragen können, ſieht man leicht ein. Überall hat er ſeine Zweifel gegen ſie bereit. Gegen die Beweiſe des Ariſtoteles für das Sein Gottes hat er viel zu erinnern; es laſſe ſich wohl denken, daß die Welt ſich ſelbſt bewege; auch ſei es nicht zu beweiſen, daß die Reihe der Urſachen nicht in das Unendliche gehn könnte. Dennoch findet er die Beweiſe zwar nicht zwingend, aber doch wahrſcheinlich [3]).

1) Ib. I dist. III qu. 2 F. Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive; sed deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus etc.

2) Ib. II qu. 19 O sqq. So geht er überhaupt in ſeinem Indifferentismus weiter als Duns Scotus. Ib. prol. qu. 1 HH. Voluntas potest libere velle oppositum illius, quod est dictatum per intellectum. Ib. I dist. I qu. 2 D.

3) Cent. theol. concl. 1.

In derſelben Weiſe behandelt er den Beweis für die Einheit Gottes. Es ließen ſich mehrere Welten denken und mehrere Beweger derſelben; auch könnte man annehmen, daß, wenn nur eine Welt ſein ſollte, die Ordnung in ihr doch nur daher rührte, daß ſie von mehrern Bewegern in Einſtimmigkeit bewegt würde [1]). So unterliegen alle Grundſätze der natürlichen Theologie ſeinem Zweifel, von welchem man wohl ſagen kann, daß er gegen unbegründete Behauptungen mit Recht ſich erhebt, aber auch nur darin ſeinen Grund hat, daß Occam die Grundſätze der Metaphyſik mit ſeiner Erkenntnißtheorie in keinen Zuſammenhang ſetzen konnte.

Sehr merkwürdig aber iſt es zu ſehen, wie dieſer Zweifler an der Metaphyſik von ſeinem Vertrauen auf die theologiſche Autorität und auf die Logik blindlings fortgeführt wird. Nachdem er durch die erſtere ſeine Grundſätze empfangen hat, läßt er der andern die Freiheit aus ihnen ihre Folgerungen zu ziehen, mit einer Kühnheit, welche an Frevel grenzt. Aus der Allmacht Gottes, vermöge welcher er die Natur eines Menſchen angenommen hat, ſchließt er, auch die Natur eines Eſels, eines Steines, eines Holzes hätte er annehmen können [2]). Er findet es wahrſcheinlich, daß man aus der Lehre von der Mittheilung der göttlichen und menſchlichen Eigenſchaften in Chriſto die Folgerungen ziehen dürfe, der Kopf Chriſti ſei ſeine Hand, ſeine Hand ſein Auge [3]). Von ſolchen

1) Ib. concl. 2.

2) Ib. concl. 6.

3) Ib. concl. 13. Ähnliches ſ. in dem ang. Artikel der Hall. Encyklop., noch mehr vergl. bei Rettberg Occam und Luther oder

Sätzen iſt ſeine Theologie erfüllt. Zur Empfehlung dieſer Art der Unterſuchungen konnten ſie wohl nicht beitragen, man möchte ſie eher für eine Verſpottung des ganzen Verfahrens anſehn [1]), wenn ſie nicht aus der allmäligen Steigerung des Gegenſatzes zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit hervorgegangen wären. Man war in dieſer Richtung jetzt auf den Punkt gekommen, wo man ſich nicht mehr ſcheute auszuſprechen, daß alles natürliche Erkennen nur Erſcheinungen zeige, die überſinnliche Welt aber und ihre Erkenntniß ein Wunder ſei, welches jeden Begriff überſteige und mit den Grundſätzen der natürlichen Erkenntniß in Widerſpruch ſtehe. Dieſen Gegenſatz bezeichnete Wilhelm von Occam in den gröbſten Formen und ſein Nominalismus hat die äußerſten Schritte in dieſer Richtung gethan. Doch dürfen wir nicht verſchweigen, daß auch der Realismus dieſer Zeit geneigt war das Äußerſte zu ergreifen. Die Geſchichte der Pariſer Univerſität im 14. und 15. Jahrh. iſt voll von Verdammungen, welche gegen ſolche Übertreibungen gerichtet ſind. Man hatte einen Punkt in der bisherigen Richtung der philoſophiſchen Theologie erreicht, wo der

---

Vergleich ihrer Lehre vom heil. Abendmahl in d. theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1839 S. 69.

1) Rettberg a. a. O. S. 77 ff. äußert Zweifel gegen Occam's Aufrichtigkeit in der Theologie, welche von Andern angenommen worden ſind. Man kann ja wohl einem Zweifler mit Zweifeln bezahlen. Die Gründe, welche Rettberg anführt, gewähren indeſſen keine Überzeugung. In den wiſſenſchaftlichen Schriften Occam's iſt keine Spur von Ironie zu finden. Die meiſten Züge, welche Rettberg dahin gedeutet hat, finden ſich auch bei Wilhelm Durand und andern Theologen dieſer Zeit.

beſonnene Fortſchritt nicht mehr zu genügen ſchien. Die Gewaltſamkeit eines Sinnes, welcher das Neue ſuchte ohne ihm eine beſtimmte Geſtalt geben zu können, trieb alle Parteien zu einem Äußerſten, in welchem die entgegengeſetzten Richtungen ſich begegnen konnten [1]).

Drittes Kapitel.

Johannes Buridan.

Wir finden von jetzt an den Nominalismus in einem fortwährenden Übergewichte über die Realiſten, deren Lehre durch Albert den Großen, Thomas von Aquino, Duns Scotus und Andere hinreichend entwickelt zu ſein ſchien, ſo daß wir keine irgend bedeutende Fortſchritte in ihr gewahr werden. Der Nominalismus wurde zwar von den Realiſten eifrig beſtritten; ſeine Sätze aber lagen in der Richtung der Theologie, welche die natürliche Erkenntniß mit Mistrauen betrachtete und nur der übernatürlichen Offenbarung die Erkenntniß der höhern Wahrheit vorbehielt; daher wurde er mit Begierde aufgenommen, wenn er auch als eine Neuerung erſchien, welche man zuweilen auch durch Geſetze bekämpfen zu müſſen glaubte. Durch dieſes Übergewicht des Nominalismus gewann die Spannung der Philoſophie und der Theologie eine immer größere Stärke. Den Höhepunkt derſelben bezeichnet Wilhelm von Occam, deſſen Lehre die na-

1) Vergl. hierüb. C. Ullmann Reformatoren vor der Reformation I S. 40 f.

türliche Erkenntniß von der Theologie ganz zu entfernen ſtrebte, indem ſie die ſkeptiſche Richtung des Nominalismus in voller Kraft entwickelte. Von ihm an treten Milderungen ein. Sie waren nothwendig, wenn man die nominaliſtiſche Lehre auf ſpätere Zeiten, welche der weltlichen Wiſſenſchaft weniger feindlich waren, übertragen wollte.

Indem der Nominalismus natürliche und übernatürliche Wiſſenſchaft gründlich zu ſcheiden ſuchte, hatte er doch auch eine günſtige Folge für die philoſophiſche Unterſuchung. Sie wurde dadurch von theologiſchen Vorausſetzungen freier. Man fing jetzt an philoſophiſche und theologiſche Forſchung als zwei verſchiedene Geſchäfte zu betrachten, welche unabhängig von einander betrieben werden dürften. Wenn ſpätere Jahrhunderte eine Theologie gekannt haben, welche die Lehren der Philoſophie bei Seite liegen ließ, und eine Philoſophie, welche um die Theologie weder in Liebe noch in Haß ſich kümmerte, ſo findet ſich das Vorſpiel dazu ſchon im 14. Jahrhunderte.

Den Beweis giebt Johann Buridan, welcher aus Bethune in Artois gebürtig zu den Schülern Occam's und zu den Häuptern der Nominaliſten gezählt wird. Er lehrte zu Paris um die Mitte des 14. Jahrh., und die Sagen, welche über ihn verbreitet ſind, ſcheinen zu beweiſen, daß er zu den ausgezeichnetſten Lehrern der Univerſität gehörte [1]). Er war Mitglied der philoſophi-

1) Schon 1327 ſoll er Rector der Univerſität geweſen ſein. eine Anweſenheit zu Paris 1348 oder 1356 iſt urkundlich nicht

ſchen Facultät, welche jetzt ſchon ſtrenger von theologiſchen Unterſuchungen ſich entfernt zu halten Veranlaſſung haben mochte. Wenigſtens ſind von Buridan nur philoſophiſche Schriften bekannt, meiſtens Erklärungen zu den phyſiſchen und metaphyſiſchen, zu den logiſchen und ethiſchen Schriften des Ariſtoteles [1]), und wenn er auch in ihnen nicht vermeiden kann theologiſche Lehren zu berühren, ſo entſchuldigt er ſich darüber doch, weil auch heidniſche Philoſophen das Göttliche im menſchlichen Verſtande hätten anerkennen müſſen [2]), weiſt aber ſonſt viele Unterſuchungen von ſich, weil ſie der höhern Facultät angehörten und die niedere Facultät der Künſte überſchritten [3]).

In der That eine ſeltſame Haltung, welche nun die Philoſophie in ſeinen Unterſuchungen annimmt. Er iſt noch ganz eben ſo theologiſch geſinnt, wie ſein Zeitalter. Seine ethiſchen Unterſuchungen nehmen den Schwung zu Gott, welcher das höchſte Gut iſt, welchen wir uns ſelbſt

---

Zu den Fabeln gehört ſeine Liebesgeſchichte mit der Gemalin Philipp's des Schönen und daß er von Paris vertrieben nach Wien gegangen ſei und hier Veranlaſſung zur Stiftung der Univerſität gegeben habe. Vergl. Bul. hist. un. Par. IV p. 996 sq.; Bayle dict. s. v.

1) Die Pariſer Ausgabe ſeiner Werke von Joh. Dullardus, welche Fabricius anführt, iſt mir nicht zu Geſicht gekommen. Ich kenne nur ſeine Commentare zur Ethik und zur Politik, welche zu Oxford 1637 und 1640 4. erſchienen ſind. Berühmt iſt beſonders ſeine Schrift super summulas, welche er in eth. VI qu. 6 p. 502 erwähnt. Sie wurde die Eſelsbrücke genannt. Die logiſchen Schriften habe ich ungern entbehrt, weil aus ihnen wahrſcheinlich genauere Auskunft über ſeinen Nominalismus geſchöpft werden könnte.

2) In eth. X qu. 5 p. 888.

3) Ib. I qu. 17 p. 64; VIII qu. 1 p. 690; X qu. 5 p. 883.

vorziehen, in deſſen Beſchauung wir leben, in den wir zurückgeführt werden ſollen. Das möchte wohl den Verſtand ungläubiger Philoſophen überſteigen, daß wir unſere Glückſeligkeit allein in der vollkommenſten Anſchauung Gottes zu ſuchen hätten ohne alles übrige zu beachten, ſo daß wir nur wünſchen ſollten in Gott aufgelöſt zu werden; aber er läßt ſich dadurch nicht irre machen; ſeine Überzeugung ſteht feſt [1]) und geht durch die ganze Richtung ſeiner ethiſchen Unterſuchungen hindurch. Auch von dem Leben der Mönche und Einſiedler in Eheloſigkeit, Einſamkeit, Enthaltſamkeit, Gebet und Kaſteiungen meint er, daß kein Philoſoph es billigen möchte im Blicke auf die Forderungen dieſes Lebens und ſelbſt der wiſſenſchaftlichen Forſchung; aber dennoch billigt er es aus Rückſicht auf die wahre Glückſeligkeit unſerer Vernunft, welche nur im beſchaulichen Leben gewonnen wird, und erklärt es nach Ariſtoteliſchen Begriffen für ein Leben der heroiſchen, der übermenſchlichen Tugend [2]). Aber dennoch geht er dieſen Weg nicht. Es gehört nicht zu ſeinem Geſchäfte die Tiefen der Beſchauung und der göttlichen Offenbarung zu erſchöpfen; ſeine Unterſuchungen halten ſich in den Grenzen der niedern Facultät. Gewiß von dem Stolze der Philoſophen iſt bei ihm nichts zu ſpüren. Eher möchte man ihn beſchuldigen, daß er die Würde ſeiner Wiſſenſchaft nicht zu bewahren wußte.

---

1) lb. I qu. 12 p. 43 sq.; qu. 14 p. 51; qu. 16 p. 58; 60. Über den Vorzug des contemplativen vor dem activen Leben vergl. in pol. VI qu. 2 p. 317.

2) In eth. IH qu. 26 p. 255; VIII qu. 1 p. 690; in pol. II qu. 1 p. 89; VI qu. 3 p. 321 sq.

Doch in der That nicht ſeine Sache iſt es, welche ſich hierin uns vor Augen ſtellt, ſondern der allgemeine Stand der Dinge. Wenn man früher eine fromme Philoſophie geſchätzt hatte, weil über den Glauben die Wiſſenſchaft nicht vernachläſſigt werden dürfe, wenn man dahin geſtrebt hatte zur Einſicht in den Glauben zu kommen, ſo war jetzt alles dies aufgegeben. Die Philoſophie ſchien nur zu der Erkenntniß geführt zu haben, daß man die Geheimniſſe des Glaubens nicht erforſchen könne. Nachdem man mit Hülfe der Philoſophie die Höhen des theologiſchen Syſtems erklimmt hatte, ſtieß man die Leiter zurück. Der Nominalismus hatte hierzu die letzte, die entſcheidende Hand angelegt, indem er der Philoſophie abſprach über die Erſcheinungen hinaus denken und die Grundſätze für die Theologie abgeben zu können. Nun erwachte von neuem der Satz, daß in der Theologie etwas anderes wahr ſei, als in der Philoſophie, und mit einer viel größern Stärke machte er ſich jetzt geltend, als früher.

Die Stellung der Philoſophie mußte jetzt eine ſehr misliche ſein. Buridan iſt als der Vorläufer der Philoſophen anzuſehn, welche ihre Philoſophie mit dem Vorbehalte betrieben, daß ſie nicht die letzte Entſcheidung habe, welche ihre Ergebniſſe dem Urtheile der Kirche unterwarfen, ſelbſt aber nur die Lehren der weltlichen Wiſſenſchaft oder gar nur des Ariſtoteles auseinanderſetzen wollten. Der Zweifel, zu welchem der Nominalismus geneigt war, iſt daher bei ihm in voller Stärke. Indem er die Anſchauung Gottes als das höchſte Gut ſetzt, kann er nicht finden, daß irdiſche Güter, daß ſitt-

liche Tugend, daß Philoſophie dazu nöthig ſein ſollten, dies Gut zu erlangen. Der Glaube allein, meint er, möchte dazu ausreichen, durch welchen die Martyrer in den ärgſten Qualen des irdiſchen Lebens den höchſten Preis der Kirche errungen hätten [1]), obwohl die Lehren der Philoſophie ihm an die Hand geben, daß die richtige Erkenntniß von guten Sitten abhänge [2]), daß ohne praktiſches Leben auch die Anſchauung nicht gedeihen könne und daß die Glückſeligkeit des Menſchen nur unter der Vorausſetzung, daß alle Theile des Lebens, auch die niedern, ſinnlichen, zur Vollkommenheit gelangen, zu erreichen ſei [3]). Was wollen ſolche Einwürfe ſagen gegen den Gedanken an eine Seligkeit, die jenſeits der natürlichen Gedanken liegt? Sie ſprechen alle nur von den natürlichen Mitteln unſeres Lebens; was auf übernatürlichem Wege gewonnen werden ſoll, ſcheint völlig außer Zuſammenhang mit unſerm natürlichen Leben zu ſtehn.

Je größer nun der Zweifel an der Philoſophie iſt, um ſo ſtärker tritt die Macht der Autorität auf. Buridan geſteht die Schwäche ſeines Geiſtes; was ihm daher wahr ſcheinen möchte, dem will er nicht trauen, ſondern nur den Entſcheidungen der alten Lehrer folgen [4]). Dies

1) In eth. I qu. 16 p. 58 sq.

2) Ib. VI, 22 p. 570 sq.

3) In pol. VI qu. 2 p. 317; VII qu. 5 p. 372 sqq.: in eth. X qu. 4 p. 872 sq.

4) In eth. prooem. p. 1. In hoc autem opusculo propter meam inexperientiam et ineptitudinem mei judicii sententiis et auctoritatibus doctorum antiquorum magis quam novis rationibus quantumcunque mihi apparentibus adhaerebo. Er behauptete, durch die Erfindungen der Neuern ſei er häufig, durch die

iſt nicht bloß eine Äußerung der Beſcheidenheit, welche Gewogenheit gewinnen ſoll, vielmehr ordnet wirklich Buridan überall ſein Urtheil unter. Eben darauf beruht ein großer Theil ſeiner ſkeptiſchen Haltung. Seine Meinung zwar kann er nicht unterdrücken; er ſpricht ſie offen aus; aber er ſucht auch Gründe um der entgegenſtehenden Entſcheidung ſeiner Autoritäten ſich zu unterwerfen. Nicht allein verfährt er ſo gegen das Anſehn der Kirche, wenn er z. B. das Gebet an die Heiligen billigt [1]), wenn er gegen den Ariſtoteles die Lehre der Theologie geltend macht, daß die Sklaverei nicht von Natur ſei [2]), oder gar die Autorität eines Pariſer Artikels ſeiner eigenen Auslegung der Ariſtoteliſchen Lehre vom thätigen Verſtand entgegenſetzt [3]); ſondern er nimmt auch gegen den Ariſtoteles und andere philoſophiſche Gewährsmänner eine ganz ähnliche Stellung an, wenn er es mit Lehren rein menſchlicher Weisheit zu thun hat. Natürlich, wer kirchlichen Ausſprüchen die Vernunft unterwirft, wird auch gegen andere Autoritäten folgſam ſein. Gegen das Anſehn der alten Philoſophie hatte das Anſehn der Kirche den kräftigſten Schutz geboten. Darauf, daß in ſolcher Weiſe die Wahl frei ſtand zwiſchen Lehrern entgegengeſetzter Art, hatte ein großer Theil der Freiheit dieſer Ler-

---

Überlieferungen der Alten nie zum Irthum verleitet worden. Ullmann Reformatoren vor der Reform. II S. 398 f.

1) In pol. VII qu. 11 p. 391.

2) Ib. I qu. 6 p. 28.

3) In eth. III qu. 2 p. 157. Er iſt nemlich wie Roger Bacon geneigt Gott für den intellectus agens zu halten und ſucht auch noch Wege den Pariſer Artikel für dieſe Meinung zu deuten.

nenden Jahrhunderte beruht. Jetzt aber wollten nun die einen nur theologiſch, die andern nur philoſophiſch reden. Dadurch wurde die Wahl beſchränkt und in der Philoſophie ergab ſich jetzt eine viel knechtiſchere Unterwerfung unter die Autorität der alten Philoſophie, als ſie ſonſt ſtattgefunden hatte.

Auf eine ſehr auffallende Weiſe zeigen dies einige Sätze, welche mit dem Nominalismus Buridan's zuſammenhängen. Er unterſcheidet zwei Arten desſelben, eine, welche die allgemeinen Prädicate nur als Bezeichnungen für ein beſtimmtes Subject, und eine andere, welche dieſelben als allgemeine Begriffe des Verſtandes für mehrere Dinge anſieht [1]). Der letztern Meinung würde er geneigter ſein; aber Ariſtoteles und Averroes ſcheinen mehr für die erſtere zu ſtimmen, daher will er ihr folgen, weil der Unterſchied doch nur Worte beträfe [2]). An einer andern Stelle findet er aber eine bedeutendere Verſchiedenheit zwiſchen ſeiner und der Ariſtoteliſchen Lehre. Denn die letztere nehme an, daß die Arten und Gattungen der Dinge, wenn auch in verſchiedenen Individuen, immer dauern und daher ihre Wahrheit außer der Seele niemals verlieren. Dieſer Meinung kann er nicht beiſtimmen, weil ſie die Ewigkeit der Welt vorausſetzt. Er entſcheidet ſich nun für einen viel ſtrengern Nominalismus, indem er meint, die allgemeinen Sätze würden doch ihre

1) Ib. V qu. 3 p. 481 sqq. Z. B. Vater bezeichnet die Vaterſchaft nur in Bezug auf das beſondere Kind oder überhaupt.

2) Ib. p. 483. Aristoteles autem et commentator magis insequi videntur modum loquendi primae opinionis, — — ideo etiam teneamus illum modum loquendi.

Wahrheit behaupten, wenn ihnen auch nichts außer der Seele entſpräche; denn ſie hätten keine Beziehung auf jetzt oder vormals; ſie ſagten nichts von einem zeitlichen Daſein aus. Der Satz: das Leere iſt ein von keinem Körper erfüllter Ort, würde wahr ſein, wenn auch kein Leeres ſein ſollte. Daß nach dieſer Anſicht die Sätze der Wiſſenſchaft nur eine hypothetiſche Gültigkeit behalten, iſt er genöthigt zuzugeben, beſchuldigt aber die, welche deswegen behaupten wollten, daß nur hypothetiſche Sätze Wahrheit hätten, der Unkunde der Logik, weil ihrer Anſicht nach kein Unterſchied zwiſchen kategoriſchen und hypothetiſchen Sätzen ſein würde [1]). Es ſcheint hiernach, daß die Hauptſätze des Nominalismus dem Buridan noch ſehr feſt ſtehen; aber von einer Anwendung derſelben auf die Sittenlehre verſpüren wir ſehr wenig.

Die Herſchaft der philoſophiſchen Autorität würde nun wohl noch ſtrenger ſich erweiſen, wenn es nicht verſchiedene Meinungen der Philoſophen gäbe. Wir bemerken, daß jetzt, nachdem die Philoſophie von der Theologie ſich losgelöſt hatte, die Autoritäten der alten Philoſophie in größerer Mannigfaltigkeit wieder hervortreten. Buridan macht ſich neben dem Ariſtoteles viel mit den Meinungen des Cicero und beſonders des Seneca zu thun. Auch hierin iſt er der Vorläufer der ſpätern antiſcholaſtiſchen Philoſophen, welche ihr Geſchäft faſt wie Philologen treiben. Wenn er aber hierdurch von der Autori-

1) Ib. VI qu. 6. Vergl. auch ib. VII qu. 30. Da ſeine Unterſuchungen über Realismus und Nominalismus nur beiläufig in ſeinen ethiſchen Schriften vorkommen, hält es ſchwer über manche Punkte derſelben ein ſicheres Urtheil zu gewinnen.

tät etwas freier wird, ſo macht ihn die Verſchiedenheit der Meinungen auch noch ſkeptiſcher.

Zur Nahrung ſeiner ſkeptiſchen Denkweiſe dient es gewiß hauptſächlich, daß er, nachdem die philoſophiſchen Forſchungen von der Theologie abgeſchnitten worden waren, in Gebiete der Unterſuchung getrieben wurde, welche bisher faſt ganz vernachläſſigt worden waren. Es zeichnet ihn aus, daß er die Ariſtoteliſche Ethik und Politik erklärte, welche nach Albert dem Großen faſt ganz unbeachtet gelegen zu haben ſcheinen. Wie fremdartig aber mußten dieſe Dinge einer Zeit erſcheinen, welche neben dem geiſtlichen das weltliche Leben kaum dulden mochte. Über dieſe Stimmung ſeiner Zeit hat Buridan ſich nicht erhoben. Wir haben ſchon bemerkt, daß er das mönchiſche Leben als heroiſche Tugend pries, daß er die thätige Tugend neben dem beſchaulichen Leben, die Philoſophie neben dem Glauben zwar nicht für ganz unnütz hielt, aber doch nur in Zweifel darüber war, wie er ihnen einen Werth beilegen ſollte. Es iſt keine übertriebene Beſcheidenheit, wenn er ſeine Unerfahrenheit in dergleichen Dingen bekennt, es iſt nur der Ausdruck für die Stellung ſeiner Zeit zu ihnen. Wie wird er die politiſche Weisheit des Ariſtoteles ſchätzen können, da er die weltliche Herſchaft des Staats in demſelben Lichte erblickt, in welchem ihm die Sklaverei erſcheint, da er ſie nur als eine Folge des Sündenfalls anſieht? [1]) In der That die wichtigſten Fragen der Ariſtoteliſchen Politik läßt er ganz bei Seite liegen. Es ſind meiſtens Einzelheiten,

1) In pol. I qu. 6 p. 28; VIII qu. 6 p. 427.

caſuiſtiſche Unterſuchungen, etwa über die Rechtmäßigkeit des Zinsweſens, über die Gültigkeit eines Contracts, welche ihn beſchäftigen. Es mag das mit der damaligen Rechtswiſſenſchaft in Verbindung ſtehn und zeigen, wie auch dieſe von der logiſchen Fertigkeit der Philoſophen etwas ſich angeeignet hatte; aber für die allgemeinen Grundſätze einer philoſophiſchen Unterſuchung über das ſittliche Leben und den Staat trägt es wenig aus. Wenn dagegen Buridan auf die oberſten Begriffe der Ariſtoteliſchen Sittenlehre zu ſprechen kommt, ſo äußert er ſich ſehr zweifelhaft. Worin die wahre Glückſeligkeit des gegenwärtigen Lebens nach philoſophiſcher Lehre zu ſetzen ſei, darüber iſt er völlig unentſchieden. Es beſtreitet in dieſem Punkte die Meinung des Seneca und des Cicero, daß die Glückſeligkeit allein in der Tugend beſtehe, die Lehre des Ariſtoteles, daß ſie in der Übung der Tugend zu ſuchen ſei; Buridan wagt nicht zu entſcheiden [1]). Auch gegen die Ariſtoteliſche Erklärung der Tugend, daß ſie das Mittel zwiſchen zwei entgegengeſetzten Laſtern ſei, hat er große Bedenken, und wenn er auch ſie unbedingt zu verwerfen ſich nicht entſcheiden kann, ſo iſt er doch eben ſo weit davon entfernt in ihr die Subſtanz der Tugend ausgedrückt zu finden [2]).

Alle dieſe Unterſuchungen zeigen uns nur, wie der Nominalismus durch die Stellung, welche er der Phi-

1) In eth. I qu. 10 p. 35. Haec enim quaestio propter praedictorum controversiam doctorum videtur valde mihi difficilis, in tantum quod ego fateor me non posse satisfacere mihi ipsi.

2) Ib. II qu. 15 p. 136 sqq.; in pol. VIII qu. 7.

loſophie gab, nur auf der einen Seite den Zweifel nährte, auf der andern Seite der Autorität in die Arme trieb. Hiervon geben auch die Unterſuchungen Buridan's über die Freiheit des Willens einen Beweis ab, indem ſie aber auch zeigen, daß der Nominalismus noch nicht den Grad des Zweifels vertritt, welcher gegen jede Art der Entſcheidung gleichgültig macht. Buridan hat ſich mit keinem Gegenſtande fleißiger beſchäftigt, als mit dieſem. Seine Forſchungen ſetzen das fort, was Duns Scotus zur Begründung des Indifferentismus gethan hatte. Auch er, von ſeinem Intereſſe für die Sittenlehre getrieben, entſcheidet ſich für die indifferente Freiheit des Willens, ſucht aber genauer die Stellung dieſer Lehre zur Wiſſenſchaft zu ermitteln [1]).

Auch hier beginnen ſkeptiſche Fragen die Unterſuchung. Die Frage nach der Freiheit des Willens ſtellt Buridan ſehr ſcharf in der Formel auf, ob der Wille unter gleichen Umſtänden zuweilen zu dem einen, zuweilen zu deſſen Gegentheil beſtimmt werden könne, und iſt ſich der Schärfe in der Faſſung ſeiner Frage auch wohl bewußt [2]).

---

1) Nur durch die ungenauen Auszüge Tiedemann's, welche nicht alle hierher gehörige Stellen berückſichtigt haben, iſt Tennemann verführt worden den Buridan für einen Determiniſten zu halten. Geſch. d. Phil. VIII S. 919.

2) In eth. III qu. 1. Utrum sit possibile, quod voluntas ceteris omnibus eodem modo se habentibus determinetur aliquando ad unum oppositorum, aliquando ad aliud? lb. p. 148. Istam quaestionem sic formavi, ut videatur punctum difficultatis ejus. Auf dieſer Faſſung ſcheint die Fabel vom Buridaniſchen Eſel zu beruhn. In dem Sinn, welchen ihr Spin. eth. II pr. 49 schol. giebt, konnte ſie Buridan wohl zur Erläuterung gebrauchen; ein ähnliches Beiſpiel hat er in eth. III qu. 1 p. 148.

Unter den Umſtänden, unter welchen der Wille beſtimmt wird, verſteht Buridan alles, was dem Willen vorausgeht, auch die vorgängige Stimmung des Willens ſelbſt. Daß aber der Wille nur als ein leidendes Object der vorhergehenden Beſtimmungen gedacht werden ſoll, wie die einzelnen Bemerkungen deutlich zeigen, giebt Buridan nicht ausdrücklich zu erkennen. Es iſt nicht zu verwundern, daß er unter dieſer Vorausſetzung zu dem Schluſſe kommt, unter den beſtimmten Umſtänden müſſe der Wille das wollen, wozu er beſtimmt wird, das Gegentheil aber könne er nicht wollen. So ergiebt es ſich aus den allgemeinen Grundſätzen über das Verhältniß zwiſchen Leidendem und Thuendem [1]). Dennoch zweifelt er nicht, daß der Wille frei ſei und eine Ausnahme von der allgemeinen Regel mache, indem er zu entgegengeſetzten Handlungen ſich beſtimmen könne. Er will hierüber an den gewöhnlichen Glauben ſich halten, mit welchem auch ſeine Erfahrung ihm übereinzuſtimmen ſcheint, und tadelt die, welche in einer Sache von der größten Wichtigkeit für den Glauben und für die Sitten von der allgemeinen Meinung der Philoſophen und der Heiligen abweichen wollten, weil ſie Einwürfe dagegen nicht löſen könnten. Denn wer alles zu wiſſen und in nichts zu irren glaube, ſei ein Thor. Über die gewöhnlichſten Dinge des Lebens gebe es widerſprechende Meinungen der Lehrer [2]). Man

1) Ib. p. 149. Agente sufficienter approximato, passo sufficienter disposito et illa dispositione sufficiente, in qua alterum innatum est agere et alterum pati, oportet, quod fiat actio, quam hoc est innatum agere et illud pati.

2) Ib. p. 152. Ideo simpliciter et firmiter credere volo fide

bemerkt wohl, daß auch dieſer Punkt, wie er die allgemeinſten Grundſätze der bisherigen Metaphyſik, die Nothwendigkeit eines ſtufenmäßigen Fortſchreitens und eines entſprechenden Zuſammenhanges des thätigen und des leidenden Princips, in Frage ſtellt, ſowohl die Zweifel, wie den Autoritätsglauben des Buridan mehrt. Doch ſucht er auch Gründe für ſeine Annahme beizubringen. Wir können nicht ſagen, daß ſie ſehr ſtark wären. Auf das ſittliche Leben ſtützt er ſich dabei nicht. Auch ſcheint ſein Begriff der ſittlichen Freiheit die Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Handlungen nicht einzuſchließen, indem er zu ihr nur verlangt, daß man ſeiner ſelbſt wegen ſei und handele und andere Dinge hierzu als Mittel gebrauche [1]). Nur inſofern könnte dieſer Begriff auch auf die Freiheit der Wahl zu Entgegengeſetztem hinzudeuten ſcheinen, als er die ſittlichen Weſen wie die Zwecke der Welt behandelt, welche als ſolche eine bevorzugte Stellung in Anſpruch nehmen dürfen. Denn er verhehlt ſich nicht, daß ſeine Anſicht für die menſchliche Freiheit eine Ausnahme von aller Regel fordert. Der Wille, wenn auch die Beweggründe ihn drängen, könne doch ſeine Entſcheidung

---

una cum aliqua experientia ex actibus sanctorum et philosophorum huic credulitati concordantibus et firmiter adhaerentibus, quod voluntas ceteris omnibus eodem modo se habentibus potest in actus oppositos. — — Et nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quae fidem tangere possunt aut mores, qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi, fatuus est.

1) Ib. X qu. 1 p. 845. Liberum prima intentione est, quod est et agit sui ipsius gratia et alia propter ipsum prima intentione.

aufſchieben [1]). Die Freiheit des Willens ſollen wir als eine beſondere Eigenthümlichkeit der freien Weſen anſehn, wie die Fähigkeit zu lachen eine beſondere Eigenthümlichkeit des Menſchen ſei. Denen, welche das allgemeine Geſetz der Metaphyſik gegen eine ſolche Annahme geltend machen möchten, wirft er ein, daß ein ſolches Geſetz nur durch Induction beglaubigt werden könnte, die Induction aber beweiſe nur für die Fälle, von welchen ſie abgenommen worden wäre, ſonſt würde man auch durch Induction beweiſen können, daß der Menſch nicht lachen könnte, weil alle übrige Thiere es nicht könnten [2]).

Man wird hierin eine Folgerung des Nominalismus erkennen, welcher die metaphyſiſchen Grundſätze nur als Ergebniſſe der Erfahrung gelten laſſen will. Aber Buridan, indem er über die Beweggründe des Wollens urtheilen will, wird unſtreitig über die ſenſualiſtiſchen Grundſätze des Nominalismus hinausgetrieben, oder ſteht wohl überhaupt in ihnen nicht zu feſt. Um ſeine Meinung von der Freiheit des Willens zu vertheidigen, meint er, man könnte, wie einen thätigen Verſtand, ſo auch einen thätigen Willen annehmen [3]).

Wenn er nun aber dem Indifferentismus ſich zuwendet, ſo iſt er doch nicht geneigt den Sätzen des Duns

1) lb. III qu. 4 p. 175; in pol. VII qu. 5 p. 368.

2) In eth. III qu. 1 p. 152. Ista est enim proprietas naturalis agentis voluntarii, sicut posse ridere hominis. — — Inductio in aliquibus non concludit in aliis, nisi illa appareant ejusdem rationis illis, in quibus inductum est.

3) lb. III qu. 2 p. 158. Wie dies mit ſeiner Meinung, daß Gott der thätige Verſtand ſein möchte, zuſammenhängt, wiſſen wir nicht zu ſagen.

Scotus über dieſen Punkt ſich anzuſchließen. Er ſetzt ſich ihnen vielmehr in einem durchgehenden Streite entgegen [1]). Sein Streit betrifft das Verhältniß zwiſchen Willen und Verſtand, alſo die Hauptfrage, welche zwiſchen Determinismus und Indifferentismus ſchwebt. Wenn Duns Scotus ſchlechthin an den abſtracten Begriff des Willens ſich gehalten und deswegen behauptet hatte, daß der Wille die totale Urſache des Wollens ſei, ſo ergreift Buridan in ſeinen Unterſuchungen die andere Seite der Sache, indem er auf das Zuſammenwirken der nur im Verſtande unterſchiedenen Thätigkeiten der Seele dringt. Er erklärt daher die ganze Seele, welche Verſtand und Willen umfaßt, für die totale Urſache ihrer Thätigkeiten, mit Vorbehalt des göttlichen Einfluſſes [2]). Dieſe Abweichung von der Lehre des Duns Scotus können wir nur für eine andere Darſtellungsweiſe desſelben Gegenſtandes anſehn; ſie fügt der Lehre des Scotus nur den Gedanken hinzu, welcher im Mittelalter niemals in Vergeſſenheit gerathen war, daß die Unterſcheidung der Seelenvermögen die Einheit der Seele nicht aufhebe. Auf dieſe Einheit dringt Buridan ſehr kräftig. Die Seele heißt Verſtand, weil ſie verſteht oder verſtehen kann, Wille, weil ſie will oder wollen kann, und es ſind nur

1) Cf. ib. III qu. 2 p. 159; qu. 3 p. 167 sqq.

2) Ib. X qu. 3 p. 864 sq. Voluntas ea ratione, qua voluntas, producit libere volitionem, non tamen tanquam totale productivum et similiter intellectus ea ratione, qua intellectus; anima autem ea ratione, qua dicitur similiter intellectus per apprehensionem et voluntas per complacentiam, producit libere volitionem tanquam producens totale, non excludendo tamen dei communem influentiam.

abgekürzte Ausdrücke, wenn wir ſagen, der Verſtand verſteht, der Wille will; vollſtändig würden ſie lauten, die Seele als Verſtand verſteht, die Seele als Wille will. Von ſolchen verkürzten Ausdrücken dürfen wir uns nicht täuſchen laſſen, ſonſt würden wir zu unſinnigen Folgerungen getrieben werden und ſagen müſſen, der Verſtand ſei willenlos, der Wille ſei blind, weil jener nicht wollen, dieſer nicht verſtehen könne [1]). Die Freiheit der Seele iſt daher zuerſt feſtzuhalten. Die Seele iſt die Freiheit ſelbſt; die Freiheit iſt ihr Weſen, welches ihr von Gott gegeben iſt [2]). In Verſtand und Willen übt ſie dieſelbe aus; ſie verſteht frei, wie ſie frei will; aber beide Arten der Thätigkeit bedingen einander und leiden daher auch durch einander; die Seele, ſofern ſie Verſtand heißt, leidet durch das Wollen, die Seele, ſofern ſie Wille heißt, leidet durch das Verſtehen [3]). Wenn jemand ſagen wollte, das Verſtehen habe doch kein Verdienſt, ſondern nur der gute Wille, und daher ſei auch nur dieſer frei, ſo ſetzt Buridan dem entgegen, der gute Wille würde kein Verdienſt haben, wenn er nicht mit Einſicht des Verſtandes vollzogen würde [4]). Wenn aber

---

1) Ib. X qu. 1 p. 848 sq. Illa anima dicitur intellectus ex eo, quod intelligit vel potest intelligere, recipiendo in se intellectionem, et eadem anima dicitur voluntas ex eo, quod vult vel potest velle, recipiendo in se volitionem. Cf. ib. III qu. 2 p. 162.

2) Ib. X qu. 4 p. 864. Tu quaeris, unde anima habet istam libertatem? Ego credo, quod illam habet essentialiter et formaliter ex se, ita quod ipsamet est illa libertas et habet eam sicut et suam essentiam ab ipso deo.

3) L. l.

4) In pot. VI qu. 2 p. 319; VII qu. 5 p. 374. Si esset

auch jemand beſorgen ſollte, daß die vollkommene Erkenntniß des Guten, welches wir ohne Hinderniß ausführen können und ſollen, den Willen zwingen werde das Gute zu ergreifen, ſo giebt er freilich zu, daß dies bei der vollkommenen Erkenntniß des höchſten Guts der Fall ſein würde, aber ſeine Meinung iſt auch, daß dergleichen bei den mittlern Gütern unſeres praktiſchen Lebens nicht ſtattfinde; er zweifelt, ob eine ſolche vollkommene Erkenntniß vorkomme [1]).

Durch dieſe Lehre von der wechſelſeitigen Einwirkung des Willens auf den Verſtand und des Verſtandes auf den Willen kommt nun Buridan allerdings zu Formeln, welche den Indifferentismus des Duns Scotus zu beſchränken ſcheinen, aber genauer geprüft doch nur Grundſätze geltend machen, welche dieſer nicht weniger in Anſpruch genommen hatte. Die erſten Gedanken, bemerkt Buridan, werden nicht allein durch die Objecte hervorgebracht, ſondern wirken alsdann auch in der Seele auf den Willen; denn die frühern Entwicklungen der Seele müſſen wenigſtens vorbereitend (dispositive) auf die ſpätern ihren Einfluß ausüben [2]). Darin aber ſtimmt er mit dem Duns Scotus überein, daß er dem Willen die letzte Entſcheidung in der Wahl der Mittel ohne alle Beſchränkung vorbehält. Er entſcheidet ſich frei zum Guten oder zum Böſen, zu entgegengeſetzten Möglichkeiten, welche der Verſtand ihm vorhält und auch

---

possibile, quod voluntas eligeret unum actum sine intellectu, ille actus non esset meritorius.

1) Ib. p. 370; in eth. VII qu. 8 p. 594 sqq.

2) In eth. III qu. 2 p. 164.

beurtheilt. Das ist die Freiheit des Willens zu entgegengesetzten Entschlüssen und Handlungen (libertas oppositionis). Buridan ist bemüht die Punkte, welche hierbei dem Verstande und dem Willen zukommen, genau zu unterscheiden. Die äußerste Grenze in der Wirksamkeit des Verstandes ist das Urtheil über Gutes und Böses. Dieses bringt im Willen das Gefallen am Guten und das Misfallen am Bösen hervor, welches zum Begehren oder Verabscheuen geneigt macht, aber nicht frei ist, sondern nothwendig erfolgt als die Wirkung des Urtheils im Willen. Von diesem ersten Acte des Willens ist aber ein zweiter zu unterscheiden; denn nicht sogleich, wie die Erfahrung zeigt, folgt der Billigung oder Misbilligung das Wollen oder Verabscheuen, sondern es fällt zwischen diesen Anfangs- und Endpunkten der Willensthätigkeiten der zweite Act der Annahme oder der Verwerfung. In diesem mittlern Acte sucht Buridan die Freiheit des Willens und stützt sich dabei auf die schon angeführte Überzeugung, daß die Erkenntniß des Verstandes vom Guten und Bösen und mithin auch ihre Einwirkung auf den Willen nie so entschieden sein werde, daß nicht ein Schwanken übrig bliebe, welches erst durch die Annahme oder Verwerfung des Willens zur Entscheidung gelangte. Also auch Buridan, wie Duns Scotus, gründet die Indifferenz des Willens auf die Unvollkommenheit der sittlichen Einsicht, welche dem Willen vorhergeht und von diesen ergänzt werden muß um zu einer weitern Entwicklung des vernünftigen Lebens zu gelangen. Alle weitere Entwicklungen des Willens, welche der Annahme oder Verwerfung folgen, wie Liebe oder Haß, Lust oder

Traurigkeit, ſieht alsdann Buridan nur als nothwendige Folgen des Entſchluſſes oder der Handlungen an [1]).

Nach dieſen Lehren wird nun der Verſtand, was die Mitte des Lebens betrifft, dem Willen untergeordnet. Er urtheilt nur, damit der Wille beſchließe. In Rückſicht auf die Freiheit zu entgegengeſetzten Entſchließungen, lehrt daher Buridan, iſt der Wille freier, als der Verſtand, welcher nur als ein untergeordneter Diener handelt [2]). Aber dies iſt nicht ſeine letzte Entſcheidung; jene Lehre ſpricht nur vom Wege, aber nicht vom Ziele der vernünftigen Seele, und Buridan weiß ſehr gut, daß von dieſem das letzte Urtheil abhängig iſt. Sobald er nun aber auf den letzten Zweck ſein Augenmerk richtet, verläßt ihn in einer ganz ähnlichen Weiſe, doch aus andern Gründen wie den Duns Scotus, ſein Indifferentismus. Es wurde ſchon früher erwähnt, daß Buridan eine Entſcheidung des Willens zu entgegengeſetzten Entſchlüſſen nicht mehr für möglich hält, wenn eine vollkommene Er-

1) Ib. III qu. 3. p. 167 sqq. Anima informata judicio de bonitate vel malitia objecti primo generat in ipsa voluntate complacentiam quandam in objecto vel displicentiam in objecto, mediantibus quibus ipsa voluntas acceptare potest objectum vel refutare, quae quidem acceptatio vel refutatio sunt jam actuales inclinationes voluntatis, ad quas motus consequitur, si non fuerit impedimentum, post quem motum voluntas figitur et quiescit in bono adepto, quae quidem quies vel fixio dicitur delectatio, vel si fuerit impedimentum a prosecutione boni vel fuga mali, fiet in ipsa voluntate tristitia. Ib. X qu. 2 p. 851. Actum complacentiae vel displicentiae sequitur aliquis actus, qui solet vocari acceptatio vel refutatio. — — Ad ejus actus productionem voluntas se habet libere et est dominus ejus dominio et libertate oppositionis.

2) Ib. X qu. 2 p. 859.

kenntniß des höchſten Guts vorhanden iſt; er behauptet nun allerdings auch in der Ergreifung des höchſten Guts noch die Freiheit der Seele, aber nicht mehr die Freiheit zum Entgegengeſetzten, ſondern zum letzten Zweck (libertas finalis ordinationis); um zu dieſer zu gelangen, dazu dienen alle Mittel des Lebens [1]). Hierbei tritt nun aber auch wieder der Streit gegen die Lehre des Duns Scotus ſehr entſchieden hervor. Denn den Zweck der vernünftigen Seele findet Buridan nicht im ſittlichen, ſondern im wiſſenſchaftlichen Leben. Er ſtützt ſich hierbei auf den Ariſtoteles, indem er nicht zugeben will, daß die Liebe Gottes das Höchſte ſei; ſie könne auch bei einem unvollkommenen Zuſtande ſich finden [2]). Darin ſtimmt Ariſtoteles mit dem Seneca und allen alten Sittenlehrern überein, daß die Speculation jeder Weiſe des praktiſchen Lebens vorzuziehen ſei. In der Anſchauung Gottes, welche ein Act des Verſtandes iſt, haben wir die höchſte Glückſeligkeit des Menſchen zu ſuchen. Der Genuß, welcher dazu zu gehören ſcheint, iſt auch nur ein Genuß des Verſtandes. Durch die Erkenntniß Gottes hängen wir mit Gott zuſammen; ſie iſt die edelſte Thätigkeit des

---

1) Ib. p. 860. Ad acceptationem finalis boni perfecte et firmiter ostensi sub ratione purae bonitatis non se habet voluntas libere libertate oppositionis, — — sed se habet libere libertate finalis ordinationis, — — et tamen ad claram ostensionem illius finalis boni et ad illius sic acceptationem vel volitionem ordinantur finaliter omnes aliorum acceptationes et ostensiones et consimilia et electiones, circa quae habemus libertatem oppositionis.

2) In pol. VII qu. 5 p. 374.

edelſten Theils unſerer Seele [1]). Von dieſem höchſten Geſichtspunkte, das Auge auf das letzte Ziel gerichtet, erſcheint nun dem Buridan der Verſtand doch freier als der Wille, denn jener iſt mehr ſeinetwegen thätig, als dieſer; nur in den Mitteln zum letzten Zweck ſchaltet der Wille frei. Deswegen ſchließt ſich Buridan auch an die Ariſtoteliſche Formel an, daß der Verſtand nicht mit tyranniſcher, aber mit königlicher Gewalt über den Willen herſche [2]). Man kann ſagen, daß dies Ergebniß der völlige Gegenſatz gegen das iſt, was Thomas von Aquino über dieſen Punkt gefunden hatte. Thomas glaubte die Abhängigkeit des Willens vom Verſtande vertheidigen zu müſſen; aber die praktiſche Richtung der Kirchenlehre trieb ihn doch im letzten Ziele des Lebens eine Abhängigkeit des Verſtandes vom Willen anzunehmen. Buridan wollte die Freiheit des Willens vom Verſtande behaupten; aber ſeine philoſophiſche Vorliebe für das ſpeculative Leben zwang ihn das praktiſche Intereſſe dem theoretiſchen unterzuordnen [3]).

Wir können nicht ſagen, wie Buridan ſeine Richtung auf das beſchauliche Leben mit ſeinem Nominalismus vereinigte; nur ſo viel ſcheint gewiß, daß er die ſenſualiſtiſche Anſicht des Nominalismus nicht ſtreng feſthalten

1) In eth. X qu. 5 p. 883 sq.; in pol. VI qu. 2 p. 317; VII qu. 5 p. 369; 370 sq. Felicitas humana consistit in actu intellectus, qui est notitia perfecta dei. Ib. p. 375. Felicitas consistit in dilectione seu actu dilectionis, qui est dilectatio intellectus.

2) In pol. VII qu. 5 p. 369; p. 375. Intellectus est liberior libertate, quae est gratia sui ipsius, quae est nobilior libertate oppositionis. In eth. X qu. 5 p. 884.

3) S. oben S. 337.

konnte und der natürlichen Erkenntniß mehr zugeſtand, als nur die Erkenntniß der Erſcheinungen zu betreiben. Eben hierdurch mochte es ihm möglich ſcheinen der Philoſophie einen Werth auch unabhängig von der Theologie zu ſichern, und es mag damit auch zuſammenhängen, daß er wieder von der praktiſchen Richtung der Theologie ſich losſagte. Aber indem er dieſer die Entſcheidung über die wichtigern Fragen vorbehält und der Philoſophie nur ein untergeordnetes Geſchäft zuweiſt, finden wir die ſelbſtändige Würde der Wiſſenſchaft nur ſchlecht von ihm vertreten. Ihn beherſcht noch völlig der Gedanke des Mittelalters, daß die weltliche Wiſſenſchaft dem geiſtlichen Leben unterworfen ſein müſſe. Wenn er daher auch die philoſophiſchen Unterſuchungen von der Theologie loslöſt, ſo gewinnen ſie dadurch doch nur ein kümmerliches und beſchränktes Leben, von Autorität abhängig, von Zweifeln faſt in allen Punkten bewegt. Wenn ſie auch noch einigen Geiſt der Forſchung verrathen, ſo wirft ſich dieſer doch nur auf pſychologiſche Fragen, welche die Eigenthümlichkeit des vernünftigen, freien Lebens in Anſpruch nehmen und die Erfahrung der freien Willkür in einer Weiſe geltend machen, daß darüber die allgemeinſten Grundſätze der Wiſſenſchaft in Gefar gerathen.

Viertes Kapitel.

Myſtiker, beſonders Johann Gerſon.

Neben dieſen Entwicklungen der Schule hatten im 14. und 15. Jahrh. die Lehren der Myſtiker, welche an das

Volk ſich wendeten, ihren ununterbrochenen Fortgang. Sie gehörten noch immer vorherſchend dem Deutſchen Stamme an, deſſen alter Gegenſatz gegen die romaniſche Hierarchie noch keineswegs überwunden war. Da wirkte der Niederländer Johann Ruysbroek, der ekſtatiſche Doctor, da die Deutſchen Prediger Johann Tauler von Straßburg und Heinrich Suſo von Conſtanz, auch ein Deutſcher Meiſter zu Frankfurt, welcher wahrſcheinlich nicht viel ſpäter die Deutſche Theologie ſchrieb. Sie erinnern noch ſehr an Meiſter Ekhart in der Gewalt ihres Dranges nach Vereinigung mit Gott, in den metaphyſiſchen Lehren des Realismus, welche ſie in ihre myſtiſchen Lehren einmiſchen, entfernen ſich jedoch von ihm in einer etwas praktiſchern Richtung, welche ſie faßlicher für das Volk reden läßt und näher an das kirchliche Leben heranzieht, wie denn nicht ſelten gegen das freie Leben derer, welche in Gott ſich ſicher wähnen, ihre Stimme ſich erhebt. Es bleibt ihnen dabei noch eine Freiheit der Denkart, welche weit davon entfernt iſt den Lehren der Kirche ängſtlich ſich anzuſchmiegen, ja überhaupt der Autorität und der Gelehrſamkeit aus Büchern keinen großen Werth beilegt, viel lieber dagegen aus dem lebendigen Borne des Herzens ſchöpft. Aber hierin verlieft dieſe Myſtik ſich auch und dem innern Sinnen oder dem Schwelgen in Gefülen der Liebe giebt ſie viel zu ausſchließlich ſich hin, als daß die Rüſtigkeit des praktiſchen Lebens darüber nicht vernachläſſigt werden ſollte. Sie ſtrebt wohl nach einer reinen Sittlichkeit, welche ſich ſelbſt vergißt, allen Eigenwillen aufgiebt und nichts des Lohnes, ſondern alles nur des Guten wegen

thut [1]); aber dieſe Sittlichkeit iſt viel zu innerlicher Art, als daß ſie den Bedürfniſſen des täglichen Lebens ſich zuwenden ſollte [2]). Als einen weſentlichen Fortſchritt wird man daher dieſe Myſtik allerdings anſehn müſſen, wenn man ſie mit jenen Schwärmereien der ältern Gottesfreunde vergleicht, welche in der Freiheit ihres Geiſtes über Geſetz und Gewiſſen ſich erhaben dünkten; von dem Standpunkte aber, welchen eine gottergebene Frömmigkeit einnehmen mußte, um eine Umwandlung des Lebens im Volke und in der Geſtaltung aller Geſellſchaftsverhältniſſe hervorzubringen, war ſie noch weit entfernt.

Wenn man die Geſchichte der Myſtik im Mittelalter betrachtet, ſo drängt ſich die Bemerkung auf, daß ſie, in der Stille eines zurückgezogenen klöſterlichen Lebens genährt, der Geiſtlichkeit zunächſt angehörig, doch einen verwandtſchaftlichen Zug zum Volke bewahrte. Hatte ſie doch mit dieſem gemein, daß ſie keine große Zurüſtung

---

1) Deutſche Theol. Kap. 26. „Ich will weder ſein, noch nicht ſein, leben oder ſterben, wiſſen oder nicht wiſſen, thun oder laſſen und alles, das dieſen gleich iſt, ſondern alles, das da muß oder ſoll ſein und geſchehen, da bin ich gehorſam zu, es ſei in leidender Weiſe oder in thuender Weiſe.“ So predigt die Deutſche Theologie vor allem Gehorſam gegen Gott oder die Pflicht. Ebend. Kap. 30. „Wäre icht Beſſeres denn Gott, das müßte geliebt werden vor Gott. Und darum hat ſich Gott ſelber nicht lieb als ſich ſelber, ſondern als gut. Und wäre oder wüßte Gott icht Beſſeres denn Gott, das hätte er lieb und nicht ſich ſelber.“ Ebend. Kap. 36. „Und wer Chriſtus Leben darum hat, daß er damit etwas überkomme oder verdiene, der hat es als ein Lohner und nicht von Liebe und hat ſein auch zumal nicht.

2) Ebend. Kap. 9. „Es ward Ausgang nie ſo gut, Inbleiben wäre beſſer.“

der Schriftgelehrſamkeit verlangte; ein jeder Klausner, welcher dem weltlichen Leben entſagte, konnte ſich ihr ergeben. Hierbei fielen die Schranken zwiſchen weltlichem und geiſtlichem Stande wie von ſelbſt hinweg. Findet doch derſelbe Zug zum Himmliſchen, welcher den frommen Kloſterbruder zur Anſchauung hinreißt, auch in der Seele des gemeinen Mannes in derſelben Stärke, in derſelben Innigkeit ſich wieder. Daher ſehen wir auch von derſelben Zeit an, wo die Hierarchie ihre Schranken zwiſchen Weltlichem und Geiſtlichem zu immer feſterer Ordnung und Abſcheidung zog, die entgegengeſetzten Beſtrebungen mit myſtiſchen Elementen verſetzt. Aber nichts zeigt deutlicher als dieſe Verbrüderungen des weltlichen und des geiſtlichen Lebens, daß dem Mittelalter die Hierarchie nicht erſpart werden konnte. Denn wie auch einzelne Glieder derſelben eine edle Geſtalt zeigen mögen, im Ganzen ſtürzen ſie ſich immer in Verwilderung, in Geſetzloſigkeit, in die Zügelloſigkeit eines zwiſchen Büßungen und Genuß ſchwankenden Lebens. Noch im 14. und 15. Jahrh. war man über dieſen Stand der Dinge nicht hinausgekommen. Um ihn zu überwinden mußte man erſt die Frömmigkeit des Gemüths mit einem Leben vereinigen lernen, welches auch in den weltlichen Geſchäften die heilige Ordnung der Pflicht und denſelben Gottesdienſt, wie in den prieſterlichen Verrichtungen, anerkennt. So lange man im beſchaulichen Leben einen höhern Grad der Frömmigkeit fand, welcher über das Leben einer werkthätigen Liebe erhebe, ja von einem ſolchen nur geſtört werde, mußte man darauf bedacht ſein es durch eine ſtrenge klöſterliche Regel, durch Gebet und Ka-

ſteiungen oder durch gelehrte Beſchäftigung zu binden, wenn es nicht in Ungebundenheit ausarten ſollte [1]).

Deswegen finden wir die Mäßigung im beſchaulichen Leben im Mittelalter faſt nur bei den geiſtlichen Myſtikern, welche in den Übungen der Frömmigkeit, in ihren geiſtlichen Pflichten, in ihrer Lehrerthätigkeit und ſonſtiger gelehrter Arbeit eine Erfüllung ihrer beſchaulichen Muße fanden, welche der Zügelloſigkeit des Lebens, der Überſpannung der Phantaſie entgegenarbeitete und an die Wirklichkeit feſtband. Und in dieſen geiſtlichen und gelehrten Myſtikern haben wir denn auch unſtreitig die rechten Übergänge zu erkennen, durch welche die mittelalterliche Frömmigkeit in das praktiſche Leben eindrang und erſt dadurch mit dem Volke auf die Dauer ſich befreundete. Die deutſchen Myſtiker haben hierzu einen Anlauf genommen, welcher noch zu früh und unreif war, obwohl nicht geleugnet werden ſoll, daß er ſeine Nachwirkungen hatte und von anderer Seite her mit jenen gelehrten Myſtikern nach demſelben Ziele führte.

Als einen bedeutenden Punkt in dieſen Übergängen, welche doch nur nach einer praktiſchern Frömmigkeit hinſtrebten, haben wir Gerſon anzuſehn, einen in vieler Rückſicht merkwürdigen Mann, welcher auch wegen ſeiner Stellung zur Philoſophie unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, wenn er auch nicht wegen ſeiner eigenthümlichen Erfindungsgabe glänzt, ſondern nur als

1) Die Deutſche Theologie erkennt das wohl an. Kap. 25. „Denn der Menſch muß auch etwas thun und zu ſchicken haben, dieweil er lebet.“ Aber ſie ſtellt doch den Vorſtellungen der Zeit folgend das Gott Leiden über das thätige Leben. Kap. 21.

eine Frucht und ein Zeichen ſeiner Zeit gemerkt werden muß [1]).

Johannes, der älteſte Sohn eines Landmannes Le Charlier, wurde in der Diöceſe von Rheims zu Gerſon, einem Dorfe, von welchem er ſeinen Beinamen führt, 1363 geboren. Von ſeinen Eltern zum geiſtlichen Stande beſtimmt ſtudirte er zu Paris. Hier trat er auch als Lehrer auf, ſelbſt von ſeinem vorzüglichſten Lehrer, dem berühmten Nominaliſten und Theologen Peter von Ailly, ſchon in jungen Jahren ausgezeichnet. Nach dem Abgange dieſes Mannes von der Univerſität, deren Kanzler er geweſen war, wurde Gerſon 1395 zu ſeinem Nachfolger erwählt. Von ſtiller Gemüthsart hatte er früh dem beſchaulichen Leben ſeine Reize abgewonnen; aber wie gern er ſich ihm gewidmet hätte, die Noth ſeines Vaterlandes und der Kirche, ſein Amt als Kanzler, ſeine Luſt am Predigen, ſein Eifer für die ſittliche Bildung anderer riſſen ihn fort eine thätigere Rolle in den Händeln ſeiner Zeit zu übernehmen. Dieſe Zeit war voll von den Übeln, von der Schmach und den Laſtern, welche den Verfall veralteter Zuſtände und die Schwäche neuer Dinge zu begleiten pflegen. Gerſons Schriften ſind mit Klagen erfüllt über die elende Gegenwart; ſie ſind von den Schwächen derſelben nicht frei; zum größten Theil Erzeugniſſe des

1) Über ſein Leben ſ. Gersoniana II, 1 vor der Ausg. ſ. Werke von Du Pin Antw. 1706, welche ich gebrauche, u. Ch. Schmidt essai sur Jean Gerson. Strasb. 1839; über ſ. myſtiſchen Lehren Hundeshagen üb. die myſtiſche Theol. d. Joh. Charlier von Gerſon in Illgen Zeitſchr. für die hiſtor. Theol. 4 Bd., Liebner üb. Gerſon's myſt. Theol. in d. theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1835.

Augenblicks laſſen ſie die lockere Verbindung der Bildungselemente durchblicken, von welchen ſein Zeitalter ſich nährte; aber ſie zeigen auch, wie ein zartes Gemüth, welches von keiner perſönlichen Leidenſchaft beherſcht iſt, mitten unter den Kämpfen der Parteien nicht allein ſeine innere Ruhe bewahren kann, ſondern auch muthig und feſt in ſeinen Grundſätzen und ſeinem Vertrauen zu Gott von der Noth der Umſtände zu kräftigen Entſchlüſſen und rüſtiger Thätigkeit getrieben wird. Im Schisma der Kirche war es Gerſon, der vor allen Übrigen die Lehre, daß ein allgemeines Concil über dem Pabſt ſtehe, aus der Schule in das Leben brachte. Im Streite der politiſchen Parteien, welche Frankreich zerriſſen, konnten ihn ſeine Verpflichtungen gegen den Herzog von Burgund und perſönliche Gefaren nicht abhalten auf die Verdammung des Buches zu dringen, welches die Ermordung des Herzogs von Orleans als Tyrannenmord gebilligt hatte. Seine Grundſätze machte er auf den Concilien zu Piſa und zu Conſtanz mit eben ſo großer Thätigkeit als Entſchiedenheit geltend. Der halbe Erfolg, welchen ſie hatten, ſchien ihm nur eine Niederlage. Da mußte er aus Conſtanz flüchten, als Pilgrim in Baiern, in Öſtreich ſeine Sicherheit ſuchen. Der Kanzler der Pariſer Univerſität hat Paris, ſeine Bücher, ſein Haus nicht wieder geſehn. Bei ſeinem Bruder, dem Prior eines Cöleſtinerkloſters zu Lyon, lebte er ſeine letzten Jahre bis 1429, zurückgezogen, doch viel beſchäftigt mit dem Unterrichte von Kindern, welche er zum Chriſtenthum führte und noch am Tage vor ſeinem Tode um ſich verſammelte, damit ſie für ihn beten möchten.

Die Schriften Gerſon's ſind ſehr zahlreich, meiſtens von kleinerm Umfange, Werke der Gelegenheit. Die bedeutendſten für uns ſind ſeine Betrachtungen über die myſtiſche Theologie und einige kurze Aufſätze über philoſophiſche Gegenſtände, welche wie Entwürfe ausſehn. Syſtematiſche Ausführlichkeit und Strenge des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs fehlt ihnen durchaus. Die Kürze ſeiner hingeworfenen Gedanken iſt oft dunkel. Bemerkenswerth iſt es, daß er nicht allein in Lateiniſcher, ſondern auch in Franzöſiſcher Sprache ſchrieb, zum Theil Predigten, aber auch Werke von größerm Umfange für ſeine Schweſtern und Ungelehrte. Für die Gelehrten, meint er, wäre hinreichend geſorgt, aber nicht ſie allein ſollten Antheil haben an den Gaben des Geiſtes [1]). Wir erkennen hieran, wie er der ſittlichen Bildung des Volkes dienen möchte; mit Bedauern bemerkt er, daß ſie vernachläßigt wird, mit Zorn erhebt er ſich dagegen, daß man ihr Verführungen bereitet; in dieſem Sinn hat er gegen Bilder, welche zur Wolluſt verlocken, und gegen den Roman von der Roſe eigene Abhandlungen geſchrieben.

Für unſere Geſchichte iſt Gerſon nicht allein wegen ſeines Myſticismus, ſondern auch wegen ſeines Nominalismus merkwürdig. Schon dieſe Verbindung hat etwas Auffallendes. Bisher haben wir den Myſticismus nur im Geleit des Realismus kennen gelernt; daß wir jetzt den Nominalismus desſelben ſich bemeiſtern ſehen, haben wir für eins der ſtärkſten Zeichen ſeines Sieges in der allgemeinen Meinung anzuſehn. Denn ſowohl die phi-

1) De monte contemplationis. Prol. c. 1.

loſophiſche Richtung des Myſticismus als ſeine geſchichtlichen Anknüpfungspunkte ſcheinen dem Nominalismus zu widerſtreiten. Wenn jener dahin ſtrebt uns in einer geheimnißvollen Weiſe mit Gott zu vereinen, ſo war dem der bisher entwickelte Nominalismus freilich nicht geradezu entgegen geweſen, indem er die theologiſchen Affecte als Dinge betrachtet hatte, welche Ausnahmen von der logiſchen Regel machten; aber dem Beſtreben des Myſticismus zu zeigen, daß wir durch die niedern Ordnungen der Welt mit Gott zuſammenhingen und in ihnen das Göttliche ſchauen könnten, mußte der Nominalismus ſich verſagen. Sehen wir auf die Überlieferungen, in welchen der Myſticismus auf Gerſon gekommen war, ſo erblicken wir nichts als Realiſten, welche ſeine Führer ſind. Bonaventura und die Victoriner ſind es vornehmlich, welche er verehrt und denen er faſt ſklaviſch folgt. Waren deren Überzeugungen vom myſtiſchen Wege etwa unabhängig von ihrem Realismus und mit dem Nominalismus eines Wilhelm von Occam vereinbar? Keineswegs. Sie beruhen weſentlich darauf, daß wir ein geiſtiges Auge haben in der Körperwelt, wie in der Geiſterwelt die Gedanken Gottes zu erblicken. Der Nominalismus Occam's, welcher nichts als Erſcheinungen und Zeichen der Dinge uns zu erkennen geſtattet, war in ſeinem innerſten Weſen abgeneigt unſerm Verſtande eine ſolche Durchdringung der weltlichen Dinge anzumuthen. Dennoch haben wir ſchon bei Buridan gefunden, daß die Nominaliſten der ſpätern Zeit eine Richtung auf das beſchauliche Leben von ſich nicht ablehnten. Wir müſſen wohl annehmen, daß der Nominalismus im Verfolg ſei-

ner Entwicklung der urſprünglichen Neigung, aus welcher er hervorgegangen war, nicht treu blieb. Aber von der andern Seite, wenn nun der Myſticismus mit ihm ſich verband, müſſen wir wohl erwarten, daß auch er unter den Einflüſſen des Nominalismus eine Umwandlung erfahren haben werde.

Die Geſtalt, welche der Nominalismus bei Gerſon annahm, hängt mit ſeiner Stellung zur Wiſſenſchaft im Allgemeinen zuſammen. Sein Widerwille gegen das wiſſenſchaftliche Treiben ſeiner Zeitgenoſſen iſt ſo ſtark ausgeſprochen, daß man allein aus ſeinen Schriften hinlängliche Zeugniſſe dafür, daß die bisherige Philoſophie ihrem Ende mit raſchen Schritten zueilte, würde zuſammenſtellen können. Seinen Liebling Bonaventura lobt er beſonders deswegen, weil er von müßiger Neugier frei ſo viel als möglich vermeide ſeinen theologiſchen Unterſuchungen fremdartige Dinge, Dialektik und Phyſik, einzumiſchen [1]). An der Theologie freilich hängt er feſt; ſie iſt die Herrin aller Wiſſenſchaften; die Philoſophie iſt nur ihre Magd [2]); aber die leeren Spitzfindigkeiten der Theologen bringen leider ihre Wiſſenſchaft nur in Verachtung [3]). Die Feinheiten der alten Theologie ſchien Duns Scotus bis an die äußerſte Grenze getrieben zu haben; Gerſon beſchuldigt die Realiſten ſeiner Zeit, die Scotiſten, obgleich er ſie gewinnen möchte, daß ſie in ihren Unterſcheidungen noch über den Scotus hinausgingen. Ihre Gegner würden von ihnen ſpottweiſe Terminiſten ge-

1) De exam. doctr. p. 21.

2) De consol. theol. I pros. 2 p. 132 sq.

3) Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei.

nannt; aber ſie häuften nur noch mehr als jene Worte und Kunſtausdrücke zu Unterſcheidungen, wo nichts zu unterſcheiden ſei. Man gäbe zu, daß Gott einfach ſei; wozu dienten da die Unterſcheidungen, welche man vorgeblich in ſeinem Weſen mache, als nur der Einbildungskraft ihr Spiel zu gewähren? [1]) Das iſt der beſtändige Vorwurf, welchen er den Scholaſtikern macht, daß ſie durch Einbildungskraft und Vernunftſchlüſſe in der Erkenntniß Gottes etwas ausrichten wollten [2]). Die philoſophiſche Forſchung habe ihre Grenzen; das Unendliche könne ſie nicht erreichen; die Glaubensartikel gingen über ihre Faſſungskraft; das ſei der Fehler der jetzigen Philoſophen, daß ſie dies nicht zugeſtehn wollten [3]). Damit will er nun die Philoſophie nicht ganz verbannen; Logik und Metaphyſik hält er für nothwendig, damit wir von unſern Affecten nicht betrogen werden, wie die Turelepinen und Begharden, ſondern ſie zu unterſcheiden und aufzulöſen wiſſen [4]). Aber die theologiſchen Affecte müſſen zuvor vorhanden ſein, ehe wir durch philoſophiſche Unterſuchung uns ihrer vergewiſſern können. Daher kann wohl myſtiſche Theologie ohne Philoſophie, aber nicht philoſophiſche Theologie ohne myſtiſche ſein [5]). Es könnte ſcheinen, als wollte Gerſon hierdurch der ſcholaſtiſchen Theologie einen Vorzug vor der Frömmigkeit einfältiger Gemüther einräumen; nur die ungläubige Philoſophie

1) Ib. II cons. 5 p. 109 sq.
2) De myst. theol. spec. cons. 25.
3) C. van. curios. I p. 91 sq.
4) Sup. magnif. II p. 248.
5) De myst. theol. spec. cons. 30.

findet er unvereinbar mit der Erkenntniß der Wahrheit und beruft ſich dafür auf den alten Satz, daß wir glauben müſſen um zu erkennen; den Sinn aller ſeiner Beſtrebungen giebt er ſogar als darauf gerichtet an die myſtiſche mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu verſöhnen [1]). Doch es wird darauf ankommen, unter welchen Bedingungen er ihren Frieden zu Stande bringen will. Man ſollte meinen, es wäre hart, wenn Gerſon den Scholaſtikern auferlegt, ſie ſollten eingeſtehn, daß ſie Menſchen glichen, welche zwar geſchärfte Augen und Ohren hätten, aber gemeiniglich an den übrigen Sinnen abgeſtumpft wären, und daß doch eben durch dieſe übrigen Sinne der Genuß des Göttlichen uns zukäme [2]). Von ſolchen Angriffen gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie, gegen die Gelehrten überhaupt ſind die Schriften Gerſon's erfüllt. Er macht gegen ſie die Rechte des einfältigen Herzens geltend, welches Gott lieb hat, und kommt darin doch mit dem Scotus überein, daß nicht in der Erkenntniß, ſondern in dem Genuſſe Gottes unſer Zweck zu ſuchen ſei. Aber obgleich er den Satz des Anſelmus im Munde führt, daß wir glauben ſollen um zu erkennen, iſt er weit davon entfernt eine Wiſſenſchaft des Glaubens zu ſuchen. Der Genuß genügt; Gott zu begreifen ſind wir doch nicht im Stande; die Liebe, der Genuß Gottes ſchließt zwar nicht alle Erkenntniß aus, aber es iſt nur eine Erkenntniß der Erfahrung, was wir durch ſie ge-

1) De eluc. schol. myst. theol. cons. 10; sup. cant. cant. symps. 4 p. 54. Nostrum hactenus studium fuit concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica.

2) De eluc. schol. myst. theol. cons. 11 p. 427.

winnen; die Gründe der Erfahrung im Glauben zu erforschen, das ist vergebliche Neugier; die Liebe, welche Gerson preist, verlangt auch nicht einmal eine Erklärung, eine Auslegung ihres Inhalts [1]). Durch solche Äußerungen muß es uns sogar zweifelhaft werden, wie Gerson der Philosophie nachrühmen konnte, daß sie unsere Affecte uns auflösen oder erklären sollte. Gewiß aber sah er alle Weisheit, welche wir erreichen können, nur in der Erfahrung, nicht in der Ergründung der göttlichen Gaben. Wir finden daher bei ihm schon denselben Begriff der Philosophie, welcher bei den neuern Empiristen einen fast ungetheilten Beifall gefunden hat. Er betrachtet sie nach nominalistischen Grundsätzen als eine Erfahrungswissenschaft, stützt sich aber auf die Lehre, welche auch Occam vertheidigt hatte, daß die innere Erfahrung bei weitem sicherer sei als die äußere, und auf den Vorzug der Seele vor dem Körper, um die schönste und sicherste Philosophie in der Erfahrungsseelenlehre zu finden. Dabei ist er denn aber freilich auch der Überzeugung, daß die frommen Erfahrungen der mystisch gestimmten Seele den wichtigsten Gegenstand der Philosophie ausmachten, und meint, man könnte auch sonst unwissend sein und doch in diesem höchsten Sinne Philosoph heißen [2]).

1) De simpl. cord. not. 15. Ipse amor — — quaedam cognitio est. Sed qualis cognitio? Certe experimentalis et suo modo proportionabilis tactui, gustui vel olfactui in sensibilibus. Unde quamvis dicatur ab aliquibus amor esse caecus, hoc habet fortassis veritatem loquendo de cognitione luminosa seu declarativa proportionabiliter ad visionem oculorum et aurium. — — Quis est iste pater tuus? — — Incomprehensibilis est et infinitus et ideo comprehendere eum non laboro.

2) De myst. theol. spec. cons. 3. Experimentum quippe

Wir werden hieraus ſchon abnehmen können, wie wenig er den Realiſten geneigt iſt, wie viel mehr ſeine Neigung ihn zu den Nominaliſten zieht. Indeſſen er iſt ein Mann, welcher den äußerſten Folgerungen nicht geneigt gern eine Vermittlung des Streites ſucht. Daher will er auch Nominalismus und Realismus oder, wie er ſagt, Logik und Metaphyſik mit einander ausſöhnen. Noch gegen das Ende ſeines Lebens hat er eine kleine Schrift zu dieſem Zwecke geſchrieben [1]). Da verwirft er nun freilich den äußerſten Realismus, welcher die allgemeinen Begriffe als Dinge außer Gott ſetzt, als eine Lehre, welche vorlängſt verdammt worden ſei. Sie führe zu der Lehre des Amalrich, daß Gott alles ſei, daß die Ideen ſchaffen und geſchaffen werden [2]). Sie iſt ein wahrer Wahnſinn; denn was iſt Wahnſinn anders als Dinge für wahr halten, die nur in der Einbildung vorhanden ſind? Und nicht allein dieſe Übertreibungen des Realismus hat Gerſon bei ſeinen harten Ausdrücken über ſeine Gegner im Auge, ſondern auch die gemäßigten Lehren des Realismus erklärt er für Wahnſinn, wenn man die Meinung hege in ſeinen Vorſtellungen oder Begriffen

---

quale erit ab extrinseco certum, si illud, quod in intrinseco fit, non certissimum ab anima experiente judicetur? Ex quibus elicio pulchrum corollarium, quod, si philosophia dicatur scientia omnis procedens ex experientiis, mystica theologia vere erit philosophia eruditique in ea, quomodolibet aliunde idiotae sint, philosophi recta ratione nominantur.

1) De concordia metaphysicae cum logica.

2) Ib. p. 825 sqq. Sein Hauptbeweis beruht darauf, daß nichts Mittleres zwiſchen Gott und Geſchöpf angenommen werden dürfte. Cent. de concept. p. 793 sq.

die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie außer der Seele ſind [1]). Man dürfte ihn hiernach für den ſtrengſten Nominaliſten halten; doch zeigen andere ſeiner Äußerungen, daß es ihm ernſtlich darum zu thun iſt den Realiſten ſo viel nachzugeben, als ihm irgend möglich iſt.

Der Zuſammenhang ſeiner myſtiſchen Lehre mit den Realiſten mußte ihn hierzu führen. Sein Streit gegen die ſcholaſtiſche Metaphyſik iſt gegen das vermittelte Verfahren, den Beweis und die Abſtraction, auf welchen dasſelbe beruht, und weſentlich nur gegen dieſes gerichtet. Doch ſieht er die Abſtractionen der Realiſten nicht als etwas durchaus Unnützes an. Wer richtig abſtrahirt, irrt nicht; Irthum würde ihn erſt treffen, wenn er meinte, daß Dinge außer der Seele wie ſeine Abſtractionen wären [2]). Das ganze vermittelnde Verfahren betrachtet er aber als eine Sache der Vernunft (ratio), und unterſcheidet von dieſer mit den ältern Myſtikern die Intelligenz, die unmittelbare Einſicht in das Intelligible. Dieſe iſt die Spitze des Geiſtes, der göttliche Funke der Vernünftigkeit, welcher die angeborne Wahrheit ſchaut und die Grundſätze der Wiſſenſchaft uns beglaubigt; denn die Wahrheit dieſer leuchtet uns ſogleich ein, ſobald wir nur die Begriffe, ihre Beſtandtheile, verſtehen [3]). Hierin weicht er bedeutend von den frühern Nominaliſten ab,

1) De concord. metaph. p. 824. Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse, quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas, sed stoliditas et vera insania.

2) De modis sign. p. 816 sq.; de conc. met. c. log. p. 824; de myst. theol. spec. cons. 9.

3) De myst. theol. spec. cons. 10; cent. de conc. p. 800.

welche von ſinnlichen Eindrücken und ihrer Anſchauung in uns alle natürliche Erkenntniß ableiten wollten. Neben dem äußern und innern Sinn geſtattet er zwar nicht dem thätigen Verſtande, aber doch dem höhern Geiſte, der Intelligenz, eine Stelle zur Vollziehung der allgemeinen Grundſätze, welche doch der natürlichen Erkenntniß zugezählt werden müſſen [1]). Wenn der Nominalismus Occam's darauf hingearbeitet hatte natürliche und übernatürliche Erkenntniß in ſcharfen Grenzen von einander abzuſondern und deswegen in der natürlichen Erkenntniß keine Erkenntniß Gottes erblicken wollte ſo eignet dagegen Gerſon den Gedanken ſich an, daß jedes Ding ein Zeichen Gottes ſei [2]). Am weiteſten aber geht er in ſeiner Nachgiebigkeit gegen die Realiſten, wenn er ihnen zugeſteht, daß es in Gott verſchiedene Ideen gebe, auch des Allgemeinen, der Arten und der Gattungen, eine andere Idee des Menſchen, eine andere des Pferdes, durch welche dieſe Dinge gebildet werden und von Ewigkeit ſind, ein jedes in ſeiner Art [3]).

---

1) Cent. de conc. p. 795. Den intellectus agens verwirft er ib. p. 801, nimmt aber eine urſprüngliche Verbindung der Intelligenz mit Gott an, in welcher ſie die Fähigkeit das Wahre zu erkennen hat. Ib. p. 802.

2) De modis signif. p. 816.

3) De conc. met. c. log. p. 825. Quodlibet ens creatum comparatum ad deum dici potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita sicut sunt plures res creatae, sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus. — — Sic salvaretur, quod ab eodem inquantum idem non procedit nisi idem, quia concurrit ratio varia respectu diversorum effectuum. Es werden hierauf die universalia realia in Gott zugegeben.

In der That dieſe Zugeſtändniſſe gehen faſt ſo weit alle Hauptpunkte des Realismus zu billigen. Aber es ſtellen ſich ihnen auch andere Behauptungen zur Seite, welche etwas abdingen möchten. Wie die frühern Nominaliſten dringt auch Gerſon darauf, daß wir keine Verſchiedenheit der Ideen in Gott annehmen dürften. In ihm ſind alle Gedanken nicht getrennt von einander, wie in uns, und eben ſo iſt das Sein der Dinge in ihm ohne Abſonderung, viemehr geht alles in ihm auf eins zurück [1]). Hierin findet er einen Hauptfehler der Realiſten, daß ſie verſchiedene Formen in Gott ſetzten. Doch kann man dieſen Streitpunkt als etwas weniger Weſentliches, ja als ein Zeichen betrachten, daß Gerſon bei aller ſeiner Geneigtheit die Realiſten zu gewinnen doch ihre Lehre nicht ganz unparteiiſch beurtheilte, da ſie bei ihrer Annahme vieler Ideen in Gott doch keineswegs leugneten, daß eine Idee Gottes alle Ideen umfaſſe und der Unterſchied in Gott ein anderer ſei als in unſern Gedanken. Von viel größerer Bedeutung iſt es, daß Gerſon mit den frühern Nominaliſten den Unterſchied zwiſchen dem objectiven Sein in den Vorſtellungen oder Gedanken

1) De causa finali p. 813. Oportet igitur omnem pluralitatem rerum vel formarum vel formalitatum reducere ad unitatem, quoniam omne multum reducitur — — ad unum. Man kann ſich hieraus überzeugen, daß der Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten nicht, wie neuerlich öfters behauptet worden iſt, die Frage betraf, ob alles auf ein höchſtes Allgemeines zurückgeführt werden ſollte, ſondern auf die Vielheit der mittlern Begriffe ſich bezog. Die Realiſten, welche vornehmlich von den Nominaliſten beſtritten wurden, die formalizantes, verlangten eine Vielheit der Ideen in Gott, die Nominaliſten wollten nur eine Idee zugeben.

der Seele und zwiſchen dem Sein der Dinge außer der Seele in einer Weiſe geltend macht, welche die Realiſten nicht zugeben konnten. Zwar ſcheint er auch hierin etwas nachgeben zu wollen, wenn er den objectiven Vorſtellungen nicht allein eine Bedeutung als Zeichen zugeſteht, ſondern auch eine Beziehung auf die Sachen [1]), welche jedoch nicht genauer erörtert wird; man kann wohl vermuthen, daß hierin das Beſtreben verborgen liegt den Gedanken des Menſchen doch eine gewiſſe Erkenntniß der Dinge, wie ſie ſind, zukommen zu laſſen; aber bei weitem vorherſchender iſt doch ſeine Anſicht, daß Gedanken wie Worte nur Zeichen der Dinge ſind, die Dinge aber von den Zeichen ein durchaus verſchiedenes Sein haben. Dies vor allen Dingen ſollen die Realiſten eingeſtehn; er möchte dieſen Unterſchied zwiſchen objectivem Sein und Sein der Dinge ihrer Natur nach oder in ſich ſelbſt zum Schlüſſel der Eintracht zwiſchen Terminiſten und Formaliſten machen [2]). An verſchiedenen Merkmalen ſucht er ihn nachzuweiſen. Der objective Gedanke drückt doch ſein Object nicht völlig aus, wie es iſt, vielmehr oft iſt der Gedanke allgemein, der Gegenſtand ein beſonderer; jener iſt gewiſſermaßen formell, dieſer materiell, jener nothwendig, dieſer zufällig; in einem und demſelben Gegenſtande giebt es auch verſchiedene objective Begriffe

1) De conc. met. c. log. p. 829. Ratio objectalis respicit duo, scilicet intellectum et rem ipsam ad extra, ut res est vel natura quaedam in se. Modus autem significandi rem non ut res est in se, sed ut signum est vel significatum, sive sit extra animam sive ad intra.

2) Ib. p. 822.

und umgekehrt derſelbe objective Begriff kommt in verſchiedenen Gegenſtänden vor. Ja noch ſtärker als ſeine Vorgänger ſcheint Gerſon die Unüberwindlichkeit dieſes Gegenſatzes zwiſchen Denken und Sein hervorzuheben, indem er ein objectives Sein auch in Gott annimmt, ein Denken der geſchaffenen Dinge, welches Urſache derſelben iſt, aber dennoch dabei beharrt, daß auch dieſes Denken das wahre Sein der Dinge nicht darſtelle. Er ſcheut ſich deswegen nicht zu behaupten, Ariſtoteles habe nicht alle Urſachen der Dinge gekannt; außer den vier übrigen Urſachen hätte er noch die objective ſetzen ſollen, welche zwar in einigen Stücken mit den andern übereinkäme, aber doch in andern nichts mit irgend einer von ihnen gemein hätte [1]). Wir ſehen, wie feſt ſeine nominaliſtiſche Überzeugung iſt, daß Sein und Denken völlig von einander verſchiedene Dinge ſind. Obgleich in Gott alle Vielheit auf eins zurückgeführt werden ſoll, kann er dennoch ſich nicht entſchließen das objective Sein und das

1) De causa fin. p. 813. Objectalis causa vel ratio non videtur idem esse convertibiliter cum aliqua causarum a philosopho positarum. — — Objectalis causa vel ratio non est penitus idem cum objecto, quoniam objectum est quasi materiale, ratio autem objectalis quasi formale. Denique in eodem objecto sunt objectales diversae et e converso. — — Esse objectale in suo modo essendi distinguitur saepius a modo, quo objectum existit, — — quia saepe existit materialiter, contingenter, dependenter, mutabiliter, divisibiliter, temporaliter, circumscriptibiliter. — — Esse objectale dicitur aliquando universaliter esse, non tamen hoc est in essendo, sed in significando. Daß Gerſon die Objecte auch als divisibiliter exiſtirend ſetzt, zeigt, daß er weniger ſtreng als die frühern Nominaliſten daran feſthält, daß nur individua außer der Seele exiſtiren.

wirkliche Sein der Dinge in ihm als dasſelbe zu ſetzen [1]). Da er nun doch nicht leugnen kann oder mag, daß die Wahrheit aller Dinge in Gott ſei, nimmt er ſeine Zuflucht dazu das objective Sein der Dinge in Gott als ein erhabneres in Vergleich mit dem Sein der Dinge in ſich ſelbſt zu bezeichnen. Die Dinge ſind in Gott auf eine virtuelle oder fruchtbare Weiſe, nicht der Form nach verſchieden, ſondern jeden Unterſchied überſchreitend [2]).

Wenn wir den Gehalt dieſes Gedankens überlegen, ſo werden wir geſtehn müſſen, daß in dieſem Punkte, auf welchen die Streitfrage zwiſchen Nominalismus und Realismus in der letzten Entſcheidung zurückgebracht werden muß, Gerſon vom Realismus doch nicht gar zu weit abſteht. Auf eine erhabnere Weiſe, geſteht er ein, iſt in den Gedanken Gottes das Sein der Dinge und, wie früher bemerkt, auch ihrer Arten und Gattungen enthalten. Hätte er ſich dies weiter entwickelt, ſo würde er haben zugeben müſſen, daß in der erhabnern auch die niedere Weiſe eingeſchloſſen iſt. Aber der Grundſatz, daß im Höhern das Niedere iſt, obgleich allgemein anerkannt,

---

1) De conc. met. c. log. p. 821. Ens quodlibet dici potest habere duplex esse sumendo esse valde transcendenter. Uno modo sumitur pro natura rei in se ipsa, alio modo, prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum. Ib. p. 824; 825; de causa fin. p. 813.

2) De causa fin. p. 813. Esse objectale unicum et idem est in deo tam respectu sui, quam respectu creaturarum. Et hoc per eminentiam et virtualem seu fecundam continentiam. De conc. met. c. log. p. 825. Rationes creaturarum non sunt formaliter in deo, sed supereminenter. Vergl. die Lehre des Wilhelm Durand von dem virtuellen Erkennen Gottes. S. 560.

mußte im Mittelalter, welches das Niedere, das Sinnliche und Weltliche lieber abtödten, als emporziehen wollte, in der Anwendung auf unüberſteigliche Schwierigkeiten ſtoßen. Auch Gerſon giebt ihm keine Folge. Sein Streit gegen die Realiſten beruht nun weſentlich nur in der Abneigung den Grund der Vielheit und des Zufälligen in Gott zu beſtimmten Begriffen ſich aufzulöſen. Hierin iſt er das völlige Widerſpiel des Duns Scotus. Während dieſer eine vieles und zufällig begründende Urſache in Gott ſucht, verlangt jener, daß wir alle Vielheit und alle Zufälligkeit von Gottes Weſen entfernt halten ſollen, beide jedoch ſo, daß ſie die Nothwendigkeit der entgegengeſetzten Richtung des Denkens gewiſſermaßen zugeben [1]). Nur iſt dies von Duns Scotus mit viel größerm Bewußtſein der wiſſenſchaftlichen Beweggründe auch in den entgegengeſetzten Richtungen durchgeführt worden, als von Gerſon. Dieſer hält ſich nur an die gemeine Vorſtellung von der Einheit Gottes und von der Einheit eines jeden Dinges und verwirft zwar die philoſophiſchen Begriffe, welche in den Dingen und in Gott vielerlei zu unterſcheiden finden, nicht gänzlich, betrachtet ſie aber doch nur als Mittel gleich den mathematiſchen Abſtractionen, welche nichts wahrhaft Unterſchiedenes erkennen [2]).

1) De conc. met. c. log. p. 824. Deus nihil intelligit materialiter, nihil contingenter, nihil mutabiliter, nihil dependenter, nihil complexe, nihil false, nihil fallibiliter, quamvis res ab extra, quas intelligit distinctissime, secundum conditiones suas omnes, sint dependentes, materiales, sint contingentes, sint mutabiles, sint propositiones complexae, quaedam falsae, sint possibiles aliter se habere.

2) De myst. theol. spec. cons. 9. In hoc itaque mihi viden-

Auch hierbei hat Gerſon nicht genug im Auge, daß der niedere Grad in den höhern übergeht und das Mittel zum Erkennen ſelbſt ein Erkennen iſt. Er hält nur die Einfachheit Gottes feſt; auf weitere Unterſcheidungen, welche das Verhältniß Gottes zur Welt genauer beſtimmen könnten, will er ſich nicht einlaſſen. Daher bleibt er beim Nominalismus ſtehn und beſtärkt ſich in ihm durch den Gedanken, daß der natürliche Verſtand ohne Gnade Gott doch nicht zu erkennen vermöge [1]).

Doch wir wollen nicht ſagen, daß jener Gedanke, daß in Gottes Verſtande die Dinge in einer höhern Weiſe ſind und mithin auch durch die Gnade erkannt werden können, nicht eine Nachwirkung in ſeiner Denkweiſe gehabt habe. Vielmehr ſcheint er uns das vermittelnde Glied zwiſchen ſeinem Nominalismus und ſeinem Myſticismus abzugeben. Denn ſonſt würden wir es auf keine Weiſe erklären können, daß er den ältern Myſtikern, beſonders den Victorinern in allen ihren Sätzen über die Grade des Aufſteigens zu Gott beiſtimmt und daher auch den Sinnen und der Vernunft eine Kraft zuſchreibt uns zu dem Göttlichen zu führen, ein Auge für die Erkenntniß des Höhern, ſobald ſie von der Intelli-

---

tur formalizantes agere laudabiliter, — — quod resolutiones hujusmodi queant fieri, quemadmodum apud mathematicos. — — Attamen dum affirmant ultra, quod praeter omnem operationem intellectus illa sunt in rebus taliter penitus, qualiter intellectus abstrahens ea imaginatur, — — ego procul dubio tota sententia dissentio ab eis, quia non intelligo, qua ratione istud dictum praesertim cum divina simplicitate pro vero possit vel sano sustineri.

1) De conc. met. c. log. p. 824.

genz erleuchtet worden [1]). Da ſoll auch das Niedere in das Höhere übergehn und in einer verklärten Weiſe in ihm bleiben. Aber freilich wird dieſer entſcheidende Punkt nicht feſtgehalten, ſondern Gerſon läßt ſich den Fehler, welcher den Myſtikern gewöhnlich iſt, zu Schulden kommen in den Entzückungen des Geiſtes, welche als die höchſte Stufe der Entwicklung angeſehn werden, das Erhabenſte mit völliger Aufhebung oder Feſſelung des Niedern zu ſetzen [2]). Man ſieht, er meint in den niedern Kräften Hinderniſſe des höhern Lebens zu finden; ſie ſind mit dem Sinnlichen zu ſehr verſetzt, als daß er ihren Einfluß nicht fürchten ſollte. Er warnt daher davor nach der Weiſe der Realiſten die Einbildungskraft und Vernunft über ihr Maß hinaus zu treiben [3]).

Wir werden nicht nöthig haben in die Einzelheiten ſeines Myſticismus tief einzugehn, denn ſie bringen nichts Neues. Meiſtens ſtützt er ſich auf die Victoriner oder den Bonaventura, verfährt jedoch dabei eklektiſch, indem er in ſeine Pſychologie auch die Eintheilungen der innern Sinnlichkeit aufnimmt, welche die Araber gegeben hatten [4]), und überhaupt davon überzeugt iſt, daß die ältern Lehrer ſchon alles geſagt hätten, was über dieſe Dinge Gelehrten zu ſagen ſei [5]). Damit ſtimmt ſeine Anſicht über-

1) De myst. theol. spec. cons. 11; 12; 19; 24.

2) Ib. cons. 36. Raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessant operationes inferioris potentiae vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant.

3) Ib. cons. 25.

4) Ib. cons. 12; cent. de concept. p. 796.

5) De exam. doctr. p. 21.

ein, welche, bei den Myſtikern nicht ungewöhnlich, durch den Nominalismus genährt werden mußte, daß die myſtiſche Theologie auf Erfahrung beruhe und nicht allein auf eigener Erfahrung, ſondern auch auf den Erfahrungen anderer frommer Männer, gegen welche Mistrauen zu hegen unbeſcheiden ſein würde [1]). Hierdurch wird der Autorität ein weites Feld geöffnet. Doch zur alleinigen Entſcheidung ſoll ſie nicht gebraucht werden, vielmehr geſteht Gerſon auch zu, daß wir ohne eigene Erfahrung der frommen Gemüthsbewegungen über ſie nur wie Blinde über die Farbe reden würden [2]). Es läßt ſich denken, daß bei einem ſolchen eklektiſchen Verfahren nicht eben die ſtrengſte Kritik geübt wird. In der Miſchung verſchiedenartiger Vorſtellungen laufen Überlieferungen mit unter, welche zu ſehr entgegengeſetzten Richtungen angehören, als daß ſie ohne verdeckte Widerſprüche ſich vereinigen ließen. Zuweilen treten ſolche Widerſprüche auch ganz offen zu Tage, wie denn Gerſon nicht einmal darüber mit ſich einig iſt, ob er in der myſtiſchen Theologie nur eine negative oder auch eine poſitive Erkenntniß Gottes uns zueignen ſoll [3]).

Doch müſſen einige Punkte ſeines Myſticismus ausgehoben werden, welche charakteriſtiſch für ihn und ſeine

1) De myst. theol. spec. cons. 2; 4; 5. Quod si nullus est, qui sibi discredi de suis experientiis interioribus asserenti ferret aequo animo, quam incivile sit et irrationabile, immo quam destructivum omnis socialis convictus inter homines, si tot et talibus summae probitatis et excellentiae viris fides negetur.

2) Ib. 30.

3) Ib. 1; de eluc. schol. myst. theol. cons. 11. Vergl. Hundesh. S. 106.

Zeit ſind. Zu ihnen gehört die Weiſe, wie er den zuletzt erwähnten Punkt ſich auszugleichen ſucht. Eine gewiſſe poſitive Erkenntniß will er doch der myſtiſchen Theologie nicht abſprechen; dazu drängt ihn ein Pariſer Artikel, aber auch ſeine eigene Anſicht der Sache, indem er einen Genuß Gottes in ihr findet, der nicht ohne Bewußtſein ſein könne. Aber freilich dies Bewußtſein, dieſe poſitive Erkenntniß in der myſtiſchen Theologie iſt von ſolcher Art, daß viele darin kaum eine Erkenntniß erblicken würden. Der Genuß iſt dabei unſtreitig die Hauptſache, das Bewußtſein nur die unerläßliche Nebenbedingung. Gerſon vergleicht die myſtiſche Erfahrung mit dem Genuſſe der unedlern Sinne, welchen wir auch wohl ein Erkennen, ja ein Sehen zuzuſchreiben pflegten. Noch ſprechender iſt ein anderer Vergleich mit dem Genuſſe eines ſaugenden Kindes, welches nur die Süßigkeit der Muttermilch ſchmeckt, ohne irgend etwas in reflexiver oder erklärender Erkenntniß von der Milch, ihrer Güte, ihrem Sein und dergleichen zu wiſſen. Einem ſolchen glücklichen Kinde an der mütterlichen Bruſt der ſäugenden Weisheit Gottes, meint Gerſon, ſollte die myſtiſche Theologie uns gleich machen [1]). So dringt er überall auf eine liebende Vereinigung mit Gott, vergleichbar den Thätigkeiten, welche aus Naturtrieb erfolgen, ohne vor-

1) De eluc. schol. myst. theol. l. l. Tunc nihil cognoscit sub quacunque ratione reflexa, etiam quod lac sit dulce vel bonum vel ens vel non ens, sed tantummodo lactandum se imprimit et fit mulcebris quaedam operatio experimentativa, non reflexa, non declarativa nec enuntiativa. Eine cognitio recta, d. h. eine unmittelbare, anſchauliche, durch kein Nachdenken gewonnene Erkenntniß, wird in dieſer Erfahrung zugegeben.

hergehende oder begleitende freie Erkenntniß. Auch in den höchſten Werken der Kunſt finde dasſelbe ſtatt, daß keine überlegende Erkenntniß dabei ſei, ja daß eine ſolche nur hindern würde; dagegen verlangt Gerſon eine natürliche Erkenntniß, welche in verborgener Weiſe den Liebenden dem Geliebten verbinde, für dieſes beſtändige Wunder einer übernatürlich eingegoſſenen Liebe Gottes [1]). Unter der Bedingung, daß die ſcholaſtiſche Philoſophie dieſen Weg ſich leiten laſſe, will er ſie mit der Myſtik vereinigen [2]). Man wird bemerken können, daß dieß eine Lehre iſt, welche in geradem Gegenſatze gegen die Thomiſtiſche Theologie ſteht. Wenn dieſe alles von der Erkenntniß des Verſtandes ableiten wollte, ſo ſtrebt jene alles auf Naturtrieb zurückzuführen. Man wird auch hieran ſehen können, daß der Indifferentismus noch immer im Fortſchreiten war und hier wohl den höchſten Grad ſeiner Übertreibungen erreicht hatte, indem nach dieſer Lehre Gerſon's die Erkenntniß des Verſtandes auch nicht einmal die erſte Veranlaſſung zum Begehren geben ſoll, ſondern alles vom unbewußten Naturtriebe abgeleitet wird. Doch von dieſer wiſſenſchaftlichen Richtung der Zeit wird man bei einem Manne, welcher in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſehr zur Mäßigung geneigt iſt, den ſtärkſten Beweggrund ſchwerlich herleiten können. Gerſon ſcheint dieſen zu verrathen, wenn er in ſeinem

1) Ib. cons. 6. Theologia mystica — — est conjunctio amorosa dilecti cum dilecto, quod exsuperat omnem sensum, quod vulnerat, quod conjungit ignotis ignote tanquam in divina caligine.

2) Man muß hierüber die ganze angeführte Schrift vergleichen.

Streite gegen die ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit und Grübelei in der Metaphyſik die ſchlichte Frömmigkeit der Ungelehrten als das beſte Mittel zu Gott zu gelangen empfiehlt. Man kann wohl ſagen, daß erſt bei Gerſon der Streit der Myſtik gegen die Scholaſtik, welchen man als über das ganze Mittelalter verbreitet ſich gedacht hat, zu vollen Flammen ausbricht, wiewohl dies von jenen Myſtikern ſchon vorbereitet worden war, welche dem Volke ſich zugewendet hatten. Wenn Gerſon dabei doch Myſtik und Scholaſtik zu verſöhnen ſucht, ſo müſſen wir bekennen, daß ſeine Bedingungen gegen die letztere unbillig ſind, ja ſeine Mittel ſie zu ſich herüberzuziehen vielmehr auf ihre Vernichtung es abgeſehn haben.

Wie in ſeinem Streite gegen die Scholaſtik der Nominalismus eine Hauptrolle ſpielt, ſo macht er nicht minder in ſeiner Mäßigung des Myſticismus ſich bemerklich. Gerſon iſt nicht geneigt jeder Behauptung über myſtiſche Geſichte beizuſtimmen. Er möchte Kennzeichen gewinnen, an welchen man wahre und falſche Geſichte unterſcheiden könnte, geſteht aber, daß ſichere Kennzeichen nicht zu erlangen wären; nur Wahrſcheinlichkeit iſt in dieſen Dingen erreichbar; denn es muß dem Glauben etwas überlaſſen bleiben [1]), ein Ergebniß, auf welches auch die Realiſten zuletzt in anderer Richtung geführt worden waren. Im Beſondern aber glaubt Gerſon gegen die Vorſtellung ſtreiten zu müſſen, daß der beſchauliche Menſch ganz in ſeine Idee, welche in Gott iſt, zurückkehren könne, ſo daß Liebendes und Geliebtes eins werden und der Menſch in

1) De distinctione verarum visionum a falsis p. 44.

Gottes Weſen ſich verwandelt. Dieſen Irthum findet er beim Myſtiker Ruysbroek, gegen den er eine eigene Schrift geſchrieben hat; er führt ihn aber auf den Amalrich zurück, deſſen Lehre er als das Ergebniß des Realismus ſchildert [1]). In dieſem Sinne warnt er auch vor den Übertreibungen der Liebe, welche leicht zu ſinnlichen Vorſtellungen verlockten, Gott und Menſchen zu ſehr einander gleich ſetzten und den Wahn begünſtigten, als könnte eine Vereinigung zwiſchen beiden mit Aufhebung der Perſönlichkeit ſtattfinden. Hier greift unſtreitig das Hauptbeſtreben des Nominalismus ein das abgeſonderte Sein der Individuen zu behaupten. Nur im Willen vereinigt die Liebe Freunde mit einander und den Menſchen mit Gott [2]). Dennoch hält Gerſon von phyſiſchen und metaphyſiſchen Bildern, durch welche er die innige Gemeinſchaft der frommen Seele mit Gott veranſchaulichen will, ſich nicht zurück. Seine Überlieferungen führen ihn dazu an, treiben ihn aber auch zu Sätzen, welche die Haltungsloſigkeit ſeiner eklektiſchen Denkweiſe ſehr deutlich zeigen. Von den frühern Myſtikern hat er die Lehre von der Einheit der Seele angenommen; er unterſtützt ſie durch ſeine nominaliſtiſchen Grundſätze, welche die Unterſcheidungen der Seelenvermögen nur dem Namen, nicht aber der Sache nach gelten laſſen, und findet hierin einen Hauptpunkt des Streites gegen die Formaliſten [3]), welche doch in der That die Einheit der Seele beſſer zu vertheidigen wußten, als er. Denn ſeine Meinung geht dahin, daß

1) De myst. theol. spec. cons. 41; de conc. met. c. log. p. 826.
2) De myst. theol. spec. cons. 40.
3) Ib. cons. 9.

unſere Liebe zu Gott uns vom Irdiſchen, von den thieriſchen und ſinnlichen Kräften unſerer Seele trennen und die geiſtigen Kräfte dagegen zu Gott emporziehen ſoll [1]). Dieſe Meinung drückt ſehr gut die tiefe Kluft aus, durch welche die Nominaliſten das natürliche Erkennen von dem übernatürlichen ſcheiden wollten. Noch von einer andern Seite her ergeben ſich ähnliche Überzeugungen, wenn man die ſchwankenden Sätze, unter welchen Gerſon wählt, ſo nennen kann. Die Einheit der Seele war hauptſächlich darauf gegründet worden, daß man theils die Entwicklungen der niedern Kräfte als nothwendige Vorbereitungen und niedere Grade der höhern Kräfte, theils Verſtand und Willen als entſprechende Seiten derſelben Kraft ſich gedacht hatte. Auch Gerſon ſeinen alten Überlieferungen folgend äußert ſich in ähnlicher Weiſe [2]); wenn wir aber genauer nachſehn, ſo geht ſeine Anſicht doch einen ganz andern Weg, indem er auch ohne die Ausbildung der niedern Kräfte, der Sinnlichkeit und der Vernunft, das höhere Leben für erreichbar hält und die Bildung des wiſſenſchaftlichen Verſtandes eher für ein Hinderniß, als für eine nothwendige Bedingung der frommen Liebe anſieht. Um nun die Kräfte der menſchlichen Seele nicht ganz auseinanderfallen zu laſſen, bequemt er ſich ſogar zu dem Gedanken, daß die niedern Kräfte von

---

1) Ib. cons. 41 p. 395. Omne igitur, quod in homine reperitur spirituale vel divinum, separatur quodammodo per amorem vivificum ab omni eo, quod terrestre est atque corporeum; sic fit ibi divisio spiritus et animae, id est spiritualitatis et animalitatis et sensualitatis et separatur pretiosum a vili.

2) Ib. cons. 9; 12; 13.

der höhern Liebe vergeiſtigt oder auch wohl in Ruhe und Unthätigkeit verſetzt werden könnten [1]). Daß dies in Wahrheit der Forderung gleich kommt, daß in der Entwicklung unſeres vernünftigen Lebens von Gott ein Gang eingeſchlagen werden könnte, welcher der Ordnung der Natur entgegengeſetzt iſt, ſcheint er nicht zu bemerken.

Mußte man zu ſolchen Folgerungen kommen, wenn man die Überſchätzung einer gelehrten Philoſophie, welche an mancherlei Krankheiten litt, niederdrücken und dagegen die einfältige Frömmigkeit des Herzens erheben wollte? Wir verkennen es nicht, daß die Richtung dieſer Gedanken mit den edelſten Beſtrebungen Gerſon's für die Frömmigkeit des Volkes zuſammenhängt. Wir verdanken ihr, daß er auf das urſprüngliche Bewußtſein des Guten und des Böſen, auf das Gewiſſen des Menſchen das größte Gewicht legt [2]), daß er auch wieder die Beſchränktheit der menſchlichen Vernunft nach ſeiner praktiſchen Richtung weniger in den Schranken des wiſſenſchaftlichen Erkennens, als in dem ſittlichen Verderben der Menſchen ſucht, daher mit Hugo von St. Victor von der Erbſünde die Verwirrung unſeres Gewiſſens ableitet, welche den Frieden in

---

1) Ib. cons. 41. Quo fit, ut corpus proprium sic habituatum et affectum induat et gerat quandam proprietatem ipsius spiritus, propriis vel derelictis vel multum ab actione suspensis.

2) Ib. cons. 14. Mit den Frühern ſeit Alexander von Hales nennt er es synderesis, welcher Ausdruck mit mancherlei myſtiſchen Vorſtellungen verbrämt worden iſt, weil man ſeine urſprüngliche Bedeutung nicht kannte. Auch in der neuern Zeit ſcheinen viele nicht gewußt zu haben, daß er aus dem Griechiſchen συντήρησις verdorben worden iſt. S. Albert. Magni summa de creat. II. qu. 69 art. 1.

der Ordnung zwiſchen den höheren und niederen Kräften der Seele geſtört habe. Die Folgen dieſer Beſiegung durch die Sünde auszugleichen und die Ruhe der Seele wiederherzuſtellen, das ſieht er nun in dieſer Richtung als die Abſicht der myſtiſchen Theologie an [2]). Aber wenn wir dieſen Ruhm ihm auch nicht ſchmälern möchten, ſo müſſen wir doch bemerken, daß er bei ſeinen Bemühungen eine einfache Frömmigkeit zu verbreiten doch eine Vorſtellung von ihr verräth, welche ihr, wenn ſie wahr wäre, den Zugang zum Volke verſchließen würde. Wenn er die Einfältigkeit des Herzens lobt, welche von der Neugier ſeiner und unnützer Fragen fern iſt, fügt er hinzu, daß ſie wohl vorzüglich ihre Stelle haben möchte bei den arbeitenden Ständen, welche keine Zeit zu gelehrtem Nachdenken haben, doch aus Liebe dem Heil anderer ſich widmen könnten; allein auch den Mönchen, welche unter ſtrenger Regel leben und dadurch von müßigen Forſchungen und phyſiſchen Abſtractionen zurückgehalten werden, ſchreibt er einen beſondern Beruf zur einfachen Frömmigkeit zu [1]). Man ſieht ſeine Anſicht neigt ſich noch der Abſonderung des geiſtlichen Berufs von den weltlichen Beſchäftigungen zu. Doch viel deutlicher tritt dies hervor, wenn er dem Vorwurf gegen die beſchauliche Myſtik, daß ſie nur für das eigne Heil ſorge, dadurch zu begegnen denkt, daß jeder nächſt Gott zuerſt ſich ſelbſt zu bedenken habe und daher das beſchauliche Leben Gott wohlgefälliger ſei, als das

1) De medit. cons. 2 sq.; de myst. theol. spec. cons. 20. In hoc praecipue versatur — — theologia mystica.

2) De simplificatione cordis not. 17.

thätige, in welchem man andern diene [1]). Zwar will er hierdurch von den Pflichten des praktiſchen Lebens nicht abziehn; wenn ſie uns aufgelegt werden, müſſen wir uns ihnen unterwerfen; aber er hält es für beſſer, daß wir mit ihnen nicht belaſtet werden, ſondern ungeſtört unſerer innern Beſchauung uns widmen können. Sehr merkwürdig iſt es nun, wie Gerſon durch dieſe Betrachtungen ſich dahin geführt ſieht das beſchauliche Leben als etwas anzuſehn, was nur die Sache eines beſondern Berufs ſein könne. Er betrachtet es wie ein eigenes Gewerbe. Man müſſe zu ihm die Berufung Gottes abwarten. Nicht jeder paſſe dazu, theils nach ſeiner Gemüthsart, theils nach der Stellung, welche er im bürgerlichen oder kirchlichen Leben inne habe. Prälaten, welche mit den Geſchäften der Kirche zu thun hätten, würden, ſo lange dieſe Geſchäfte währten, von ihm abgehalten; Handel, bürgerliches Gewerbe, Landbau, das Band der Ehe, alles, was den Geſchäften der Arbeit angehört oder zu ihnen führt, vertrage ſich nicht mit dem beſchaulichen Leben [2]). Man ſieht, Gerſon behält den höchſten Grad der Frömmigkeit dem mönchiſchen oder einſiedleriſchen Leben vor.

Über die Stellung Gerſon's kann man nun kaum einen Zweifel hegen. Die gelehrte Scholaſtik hat er aufgegeben; gegen ſie hat ihm die einfache Frömmigkeit des

1) De monte cont. 26. Aliquis vitae contemplatione sibi ipsi proficit multo plus atque divinius placetque amplius deo, quam per vitam activam, quod satis est; nihil est enim post deum a me plus diligendum, quam egomet, et plus etiam, quam totum residuum mundi.

2) L. l.; de myst. theol. pract. cons. 1; 3.

Volkes einen überwiegenden Werth; aber einen höheren Werth behauptet ihm dennoch die innere Beſchauung, welche mit den Geſchäften des weltlichen Lebens ſich nicht verträgt, welche daher nur wenigen Bevorzugten zu Theil werden kann. Wenn die Geiſtlichkeit früher durch ihre Gelehrſamkeit, durch ihre philoſophiſche Forſchung, durch ihre Herſchaft über innere und äußere Angelegenheiten der Kirche ihren Vorrang über die Weltlichen behauptet hatte, ſo läßt er dies fahren; aber durch ihre Zurückziehung von den Bedürfniſſen des äußern Lebens, durch ihre fromme Beſchauung ſoll ſie noch ihren Vorzug behaupten. Noch hält Gerſon an die hierarchiſche Abſonderung feſt. Er möchte ſich dem Volke zuwenden, wie er ſelbſt aus dem Volke emporgekommen iſt, aber er kann ſich davon nicht überzeugen, daß die Beſchäftigung mit weltlichen Sorgen nicht von Gott abziehen ſollte. So ſteht er in der Mitte zwiſchen der abſterbenden Hierarchie und den aufſtrebenden Kräften der neuern Völker.

Fünftes Kapitel.

Raimund von Sabunde.

Am Ausgange der Jahrhunderte, welche die Philoſophie des Mittelalters entwickelten, haben wir noch einen Spanier, den Raimund von Sabunde, zu erwähnen, welcher gewiſſermaßen die Ergebniſſe der frühern Syſteme zuſammenzufaſſen ſtrebte. Scheinbar ſteht er in ſeiner Zeit vereinzelt, aber nur weil er das ſyſtematiſche Beſtreben in einer neuen und einfachern Weiſe noch feſtzuhalten

ſuchte, wärend ſchon die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen den Bewegungen, welche zur Auflöſung des Syſtems führten, ſich zugewendet hatten. Eben hierin zeigt ſich am auffallendſten der Gegenſatz zwiſchen dem Realismus und Nominalismus. Raimund war Realiſt, wärend die Richtung ſeiner Zeit ſchon für den Nominalismus ſich entſchieden hatte.

Über die Lebensumſtände Raimund's iſt uns wenig bekannt. Zu Barcellona geboren lehrte er zu Toulouſe Theologie, Medicin und Philoſophie. Wir beſitzen von ihm zwei Schriften, unter welchen ſeine natürliche Theologie oder das Buch der Geſchöpfe die ausführlichere und berühmtere iſt, um das Jahr 1436 zu Toulouſe vollendet [1]; eine kleinere Schrift über die Natur und Verpflichtung des Menſchen iſt nur ein Auszug aus dieſem Werke, welchen er ſelbſt verfaßte um ſeiner Lehre einen leichtern Eingang zu verſchaffen [2].

Dieſe Schriften ſtechen freilich in ihrer Faſſung ſehr

---

1) Oudin. de script. eccl. III p. 2368.

2) Vergl. darüb. de nat. et obl. hom. isag. p. 11; c. 39 p. 241; c. 63 p. 347; c. 82 in.; c. 86 p. 468. Ich bediene mich für die theol. nat. der Ausg. Francof. 1635. 8, für de nat. et obligatione hominis der Ausg. Colon. 1700. 12. Dieſer Auszug kann uns für die meiſten Punkte die Hauptſchrift erſetzen, welche gewöhnlich nur weitläuftiger iſt. Wo er etwas ausläßt, pflegt er es anzugeben und auf die größere Schrift zu verweiſen. Der Auszug iſt auch unter dem Titel viola animae bekannt. In der Ausgabe Colon. 1499. 4. iſt ein 7. Dialog angehängt, welcher nicht zu dieſem Werke gehört. Daß der Auszug nicht von Raimund ſelbſt verfaßt ſei, wie Nic. Anton. bibl. hisp. vet. II p. 216 nr. 122 vermuthet wird, beruht nur auf einer oberflächlichen Vergleichung beider Werke.

gegen die Schriften der ſcholaſtiſchen Syſtematiker ab. Wenn uns dieſe durch ihre ſchwerfällige Haltung, durch ihre gelehrten und ſpitzfindigen Beweiſe abſchrecken, ſo bringt dagegen Raimund von Sabunde alle ſeine Gedanken in eine leichte Überſicht, in einen faßlichen Ausdruck; ſelten hat er es mit Kunſtwörtern zu thun, mit Autoritäten erklärt er ausdrücklich ſich nicht einlaſſen zu wollen, vielmehr will er alles aus dem Buche der Natur ſchöpfen. Nun müſſen wir freilich geſtehn, daß er dies nicht gethan hat; er hat, wie alle Philoſophen, nicht umhin gekonnt aus der Bildung ſeiner Zeit die Gedanken zu entnehmen, denen er einen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang zu geben ſtrebt; aber es iſt auch eben keine beſondere Gelehrſamkeit, keine Autorität beſonderer Art, welche er zur Grundlage ſeiner Überzeugungen und Unterſuchungen macht; den Ariſtoteles hat er allem Anſchein nach nur oberflächlich ſtudirt [1]; man könnte nach dem Titel und der Anlage ſeines Werkes vermuthen, daß er als ein Lehrer der Medicin tiefer in die Unterſuchung der Natur eingegangen ſein werde; aber wenn er auch gelegentlich einiges über natürliche Dinge anbringt, ſo verräth das in der That keine tiefere Forſchungen; der heiligen Schrift, den Zeugniſſen der Heiligen widmet er gern ſeine tiefſte Verehrung; aber in ſeinem gegenwärtigen Vorhaben will er ſich gefliſſentlich nicht auf ſie ſtützen; er iſt darin mit dem Buridan zu vergleichen, wenn er die Theologie abſichtlich aus ſeinem Bereiche fern hält [2]; kurz es iſt eben

1) Theol. nat. tit. 211 p. 382.
2) De nat. et oblig. hom. 42 p. 258.

nur die allgemeine Bildung, welche er zur Grundlage ſeiner Überzeugungen macht. Ein gewiſſer Eklekticismus, doch ohne Bewußtſein, iſt ihm daher eigen. Schon bei Gerſon in der Ausführung ſeines Myſticismus haben wir etwas Ähnliches gefunden; bei Raimund geht es noch weiter, indem er nicht allein die myſtiſchen, ſondern auch die ſcholaſtiſchen Lehren der Philoſophie in ſein Gewebe verflicht. Man kann hieraus ſehen, daß zwar in dem letzten Zeitraum der mittelalterlichen Philoſophie die Verbindung zwiſchen Myſticismus und Scholaſticismus lockerer geworden war, daß ſie aber doch durch alle Zeiten des Mittelalters hindurchgeht.

Wir werden hiernach nicht erwarten können bei Raimund von Sabunde einen Reichthum ihm eigenthümlicher Gedanken zu finden; aber wenn ſich auch nachweiſen läßt, daß faſt der ganze Inhalt ſeiner Lehre von den frühern Theologen entnommen iſt, ſo bleibt doch die Form derſelben ein ſehr merkwürdiges Denkmal, welches nothwendig zur vollſtändigen Schilderung der letzten Zeiten des Mittelalters gehört, wie denn die zahlreichen Auflagen ſeiner Schriften beweiſen, daß ſie eine weitverbreitete Überzeugung ausſprechen. Raimund nemlich betrachtet ſeine Lehre als die erſte Philoſophie, als die Wiſſenſchaft, welche keine andere vorausſetze. Der Menſch, welcher nicht eher ruhen könne, bis er zur äußerſten Gewißheit gekommen, habe kein gewiſſeres Zeugniß als ſich ſelbſt, ſeine Erfahrung, beſonders ſeine innere, und es gehe keine Autorität weder der heiligen Schrift, noch anderer Lehrer der natürlichen Wiſſenſchaft des Menſchen von ſich ſelbſt voraus, vielmehr müſſe das Anſehn der heiligen

Schrift durch die Erfahrung des Menſchen beſtätigt werden. Zwei Bücher wären von Gott dem Menſchen gegeben zu dem Unterricht, deſſen ſeine Fähigkeit zu erkennen bedürfe, das Buch der Natur und die Bibel; das erſte Buch zuerſt, denn jedes Geſchöpf ſei ein Buchſtabe, in der Schöpfung von der Hand Gottes geſchrieben; das andere Buch erſt ſpäter, weil der Menſch durch die Sünde geblendet das erſte nicht mehr hätte leſen können. Von demſelben Urheber herrührend könnten beide Schriften nur mit einander übereinſtimmen. Indem nun Raimund die heilige Schrift verehrt, an ihre Vorſchriften einen jeden Chriſten bindet, vom Gehorſam gegen ſie das Heil der Seele abhängig macht, zugeſteht, daß ſie vieles enthalte, was wir von Natur nicht wiſſen können, ſeine Unterſuchungen dem Urtheile der Kirche unterwirft und das Verſtändniß der Natur vom Chriſtenthum und von der übernatürlichen Erleuchtung Gottes abhängig macht, denn die Heiden hätten ſie nicht verſtehen können, beharrt er doch darauf, daß wir zuerſt im Buche der Natur leſen müßten; denn es ſei gleicher Natur mit uns, der Menſch in dieſer Schrift nur der Hauptbuchſtabe, es ſei auch keiner Verfälſchung unterworfen, könne keine Quelle der Ketzerei werden und ſtehe jedem offen, nicht wie die Bibel nur den Geiſtlichen [1]). Man wird ſich nicht verhehlen

1) Von ſeiner Philoſophie ſagt er theol. nat. prol. Et haec scientia nihil allegat neque sacram scripturam neque aliquos doctores, immo ista confirmat sacram scripturam et per eam homo credit firmiter sacrae scripturae et ideo praecedit sacram scripturam quoad nos. lb. tit. 1; 211 sqq.; de nat. et oblig. hom. 39 sqq. Man kann hier c. 41 eine Bibliolatrie finden,

können, daß dieſe Gedanken nicht zu völliger Entſcheidung ausgeführt ſind. Es könnte ein Widerſpruch zu ſein ſcheinen, daß wir wegen unſerer Verblendung durch die Sünde zur Erklärung der natürlichen Schrift an die Bibel verwieſen werden, wärend doch jene zuerſt von uns geleſen werden und zur Prüfung und Beſtätigung dieſer dienen ſoll. Um dieſem Widerſpruche zu begegnen muß man darauf achten, daß Raimund auch der verblendeten Vernunft ſo viel vorbehält, daß ſie fähig bleibt Gott und ſeine Wahrhaftigkeit zu erkennen und einzuſehn, daß die Worte der heiligen Schrift Worte Gottes ſind [1]). Es ſollen alſo beide Bücher Gottes einander ergänzen und gemeinſchaftlich zum Verſtändniß der göttlichen Wahrheit führen. Aber trotz ſeiner Hingebung an die Lehren der heiligen Schrift giebt Raimund doch, indem er der Hülfe der heiligen Autorität in ſeinen Unterſuchungen ſich entſchlägt, zu erkennen, daß er die Natur für genügend hält uns zu belehren, wenn wir nur mit frommem chriſtlichen Sinne ſie zu betrachten gelernt haben. Man ſieht, der alte Streit, ob der Glaube oder die Erkenntniß vorangehen ſolle, iſt noch keinesweges entſchieden. Vielmehr kein Lehrer des Mittelalters, ſelbſt Abälard nicht ausgenommen, neigt ſich ſtärker dahin die Erkenntniß als die Grundlage des Glaubens anzuſehn, als Raimund von Sabunde. Das will ſeine Behauptung ſagen, daß ſeine Lehre die erſte Wiſſenſchaft ſei, welche keine andere vorausſetze.

---

welche an die Lehre der Araber von der Ewigkeit des Koran erinnert; das geſchriebene Wort Gottes wird mit dem ewigen Worte Gottes verglichen.

1) Theol. nat. tit. 211 p. 385: de nat. et obl. hom. 39 p. 241.

Die Ausführung seines Systems bietet uns nicht viel Bemerkenswerthes dar. Fast in allen seinen Gedanken stützt er sich auf die Ergebnisse der frühern Philosophie. Er entnimmt sie nicht aus ihren Quellen, wenigstens läßt er nichts davon sehen, indem er nicht allein keine Autorität anführt, sondern auch die strenge Form der Schule von allen seinen Gedanken abgestreift hat; seine Quelle ist die allgemeine Bildung, welche die Ergebnisse der Schule in sich aufgenommen hatte, wie es zu geschehen pflegt, nicht in ihrer schärfsten Fassung, sondern gemildert durch die Ausgleichung der entgegengesetzten Richtungen, welche sie wähleriſch mit einander zu vermitteln sucht. Es ist dies die Weise eines Dogmatismus, welcher der gesunden, doch nicht ungebildeten Vernunft vertraut und die Früchte ihrer Bildung genießen will ohne sich gar zu grüblerisch über ihren Ursprung Rechenschaft gegeben zu haben. Reine Philosophie kommt dabei freilich nicht zu Tage, aber man sucht die Meinungen, in welchen ein Nachdenken der philosophirenden Vernunft liegt, durch Vergleichung unter einander zu stimmen. Die größte Menge der Gedanken, welche Raimund in solcher Weise benutzt, kann man auf Albert den Großen oder auf Thomas von Aquino zurückführen, wie schon von frühern Forschern bemerkt worden ist [1]). Nicht so leicht ließen die streng gegliederten Gedanken eines Duns Scotus eklektisch sich behandeln; doch sind auch von ihnen einige und zwar sehr stark eingreifende auf Raimund übergegangen.

1) Dagegen ist es ein ungegründetes Vorgeben, daß Raim. v. Sab. auf Lullische Kunst sich stütze.

Sogleich zu Anfang seiner Lehre schlägt sich Raimund auf die Seite der Realisten, indem er nicht von den Zeichen, sondern von den Sachen ausgehn will. Wir fordern Sicherheit unserer Erkenntniß; sie hängt aber von der Zuverlässigkeit der Zeugnisse ab. Kein Zeugniß kann nun zuverlässiger sein als das, welches die Dinge von sich selbst ablegen, daher müssen wir solchen Zeugnissen uns zuwenden [1]). Da nun dem Menschen kein Ding näher liegt, als er selbst, finden wir uns angewiesen uns zunächst an uns zu halten. Aber der Mensch ist sich selbst entfremdet und deswegen muß ihn die Betrachtung anderer Dinge zu sich zurückführen [2]). Denn die Natur ist eine Stufenleiter, durch welche der Mensch zu sich emporsteigen kann. Er ist das höchste Werk der Natur, welches wir in natürlicher Weise erkennen [3]). Daß eine stetige Folge an einander sich anschließender Stufen der Dinge in der Natur vorhanden sei, setzt Raimund ohne Weiteres voraus; es sind nur wenige Beispiele, wodurch er diese Voraussetzung anschaulich zu machen sucht. Eben so ist die Eintheilung der vier Hauptstufen, welche von ihm angenommen werden, aus der allgemein verbreiteten Philosophie seiner Zeit entnommen. Er setzt nemlich als die niedrigste Stufe die Dinge, welche nur das Sein haben; über sie erheben sich schon die Dinge,

1) Theol nat. tit. 1 p. 2. Quicquid probatur de aliqua re per ipsammet rem et per naturam propriam, maxime certum est.

2) De nat. et obl. hom. 43 p. 267. Reduc eum per id, quod extra novit, ad se ipsum, quem non novit.

3) Höhere Intelligenzen werden von Raim. anerkannt, ihre Nothwendigkeit wird darzuthun gesucht, er überläßt es aber den Theologen, diese Lehre auszuführen. Ib. 42.

welchen Sein und Leben zukommt, wie den Pflanzen; eine dritte höhere Stufe haben die Thiere inne, welche Sein, Leben und Empfinden in ſich vereinigen; die höchſte Stufe endlich nimmt der Menſch ein, welchem außer den drei niedern Graden noch das Erkennen zukommt. Alles, was in den andern Dingen getrennt iſt, findet ſich im Menſchen zuſammen; er iſt die Welt im Kleinen [1]). Wenn nun hierin Raimund an den Thomas von Aquino ſich anſchließt, ſo entfernt er ſich doch von deſſen Lehre in dem weiten Begriff, welchen er vom Erkennen ſich bildet; er rechnet zu ihm auch die freie Willkür, ja betrachtet ſie als das Höchſte im Menſchen und gründet ſeinen Beweis, daß nichts Höheres als das Erkennen in der Natur möglich ſei, darauf, daß es die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen in ſich ſchließe [2]). In dieſem Punkte hat Raimundus die Lehren des Duns Scotus ſich zu Nutze gemacht. Durch den freien Willen erkennt der Menſch; wenn die verſchiedenen Thätigkeiten des vernünftigen Geiſtes unterſchieden werden, ſo ſetzt Raimund zuerſt das Aufnehmen der Worte, d. h. im Allgemeinen der ſinnlichen Zeichen, alsdann die Bejahung oder Verneinung, aus welchen die Erkenntniß der Wahrheit entſpringt, und zuletzt erſt das Wollen des Guten, welches ihm der höchſte Grad und die Vollendung des verſtändigen Weſens iſt [3]). Die freie Willkür iſt das lebendige Bild, der edelſte Sitz

1) Theol. nat. tit. 1; 2; de nat. et obl. hom. 1; 18.

2) Theol. nat tit. 1 p. 7. Non enim est major dignitas naturalis, quam liberum arbitrium. De nat. et obl. hom. 1 p. 17. Solo enim libero arbitrio ascendit homo supra cetera animalia.

3) De nat. et obl. hom. 9; 11; theol. nat. tit. 65.

Gottes im Menſchen; dem Willen kommt die kaiſerliche Herſchaft über den Verſtand zu [1]). An den Indifferentismus des Duns Scotus ſchließt es ſich ohne allen Zweifel an, wenn Raimund den Beifall, das Vergnügen oder Gefallen an den vorgehaltenen Gedanken nur durch den Willen vollziehen läßt [2]). Wir werden finden, daß hiermit die ethiſche Richtung ſeiner Lehre im engſten Zuſammenhange ſteht.

Wie groß nun aber auch die Vorzüge des Menſchen vor den übrigen Dingen ſind, ſo hat er doch weder dieſen, noch ſich ſelbſt Daſein und Weſen gegeben; alle Dinge der Natur haben ihr Sein nicht von ſich, ſondern wir müſſen einen Werkmeiſter annehmen, welcher alles dies geordnet und die Gegenſätze in der Welt zuſammengefügt, einen Gott und Schöpfer, welcher das Maß aller Dinge iſt, alles Sein umfaßt und alles Nicht-Sein ausſchließt. In deſſen Geiſte muß alles vorgebildet ſein in überſinnlicher Weiſe; alles iſt in ihm, wenn von allem die Verneinung abgeſondert wird; die Welt iſt ewig in ihm; beſtändig ſchafft er ſie [3]). Alle vier Grade der Dinge müſſen ihm daher auch zukommen; denn hätte er ſie nicht, ſo könnte er ſie nicht geben. Alle Geſchöpfe ſind und leben in ihm; er empfindet unſichtbar, geiſtig, aber doch in realer Weiſe; ſein Erkennen iſt unendlich; er hat alles dies ohne Maß und alle Grade ſind in ihm eins, weil niemand iſt, welcher ſie verbinden könnte. Ganz wie Thomas von Aquino findet Raimund in dem

1) De nat. et obl. hom. 17.
2) Ib. 76 p. 410.
3) Ib. 2 sq.; theol. nat. tit. 3 sqq.

unendlichen Verſtande Gottes, weil er nothwendig auch alle mögliche Grade des Seins denkt, den Grund aller Vielheit der Geſchöpfe und läßt die Schöpfung von einem Anfange an durch den Willen Gottes aus dem Nichts werden, indem Gott auch die Materie hervorbringt [1]). Von dieſer ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes unterſcheidet er auch mit den Theologen ſeine Thätigkeit in ſich ſelbſt; denn ſeine Hervorbringung aus dem Nichts konnte nur eine beſchränkte ſein und daher iſt die Welt endlich, aber das unendliche Weſen Gottes konnte nicht bloß Endliches hervorbringen; aus ſeinem unendlichen Weſen alſo mußte Gott in ſich ſelbſt einen unendlichen Verſtand und einen unendlichen Willen erzeugen, welches alsdann die Trinität Gottes abgiebt [2]). Die Darſtellungsweiſe Raimund's iſt in dieſen Lehren nicht völlig ſchulgemäß; man würde aber auf ſeine abweichenden Formeln zu großes Gewicht legen, wenn man in ihnen eine abſichtliche Änderung der Überlieferung ſuchen wollte.

Raimund verliert über ſeine theologiſchen Sätze den Menſchen nicht aus den Augen. Der Vorzug desſelben beſtand ihm, wie wir ſahen, in ſeinem freien Willen. Dadurch iſt er zu einem ſittlichen Weſen beſtimmt. Er ſoll durch ſeine Handlungen ſeiner Stelle in der Welt ſich würdig zeigen; ſonſt ſtört er die harmoniſche Zuſammenſetzung der Schöpfung. Er iſt daher entweder des Lohnes oder der Strafe würdig und auch von dieſer Seite her muß geſchloſſen werden, daß ein Gott ſei, welcher

1) Theol. nat. tit. 7 sqq.; de nat. et obl. hom. 4 sq.
2) lb. 5 sqq.; theol. nat. tit. 46 sq.

Lohn und Strafe nach Verdienſt vertheile. Es fließen hieraus die moraliſchen Eigenſchaften Gottes [1]). Der Menſch nun ſeiner ſittlichen Natur nach ſoll die Verherlichung ſeines Weſens erſt verdienen, aber auch, wenn er es verabſäumt, ſeiner Würde beraubt werden. Wegen der doppelten Richtung des Willens auf das Gute und auf das Böſe iſt daher ein doppelter Staat für die Verdammten und für die Seligen bereitet, welche beide Arten der Menſchen Gott zu ſcheiden hat. Hieran ſchließt ſich die Lehre von der Unſterblichkeit des Menſchen an, und den Böſen wird daher auch eine ewige Verdammung gedroht, weil ſie nach dem irdiſchen Tode ſich nicht beſſern können [2]). Dies vorausgeſetzt nimmt nun die Lehre Raimund's ganz den ethiſchen Charakter der theologiſchen Syſteme an. Die übrigen Wiſſenſchaften über die Natur, über Beredtſamkeit und Dichtkunſt achtet er gering gegen die ſittlichen Vorſchriften, welche an die Theologie ſich anſchließen [3]). Nur der Menſch erkennt, was er empfangen hat; die andern Dinge wiſſen davon nichts; ſie haben ihre Gaben nicht ſowohl ihretwegen, ſondern des Menſchen wegen empfangen und bilden mit ihm einen Körper, indem ſie als Werkzeuge ſeiner Seele dienen [4]).

1) De nat et obl. hom. 12 sq.

2) Ib. 14.

3) Ib. prol. p. 7. Hic disces omnem humilitatem etc. — — Haec tibi magis cognitu sunt necessaria, quam si nosses siderum cursus, herbarum vires et quicquid aut poeta aut rhetor instruit aut philosophus.

4) Ib. 15. At nunc, quia sunt omnia propter hominem, ideo omnia solus accepit homo et cuncta faciunt unum corpus cum homine et unum regnum, cujus et ipse caput et rex est. Ib. 16. Animae humanae omnia serviunt.

Hierin beruht die urſprüngliche Verpflichtung des Menſchen gegen Gott; er verdankt ihm alle Dinge; weil alle Geſchöpfe für den Menſchen ſind, werden nicht ſie, ſondern der Menſch wird für ſie ſeinem Schöpfer verpflichtet, und überdies auch für die Gaben, welche er ſelbſt erhalten hat [1]). Aber er verdankt Gott noch mehr; außer der ſichtbaren Welt iſt ihm auch die unſichtbare, die Liebe Gottes, zugefallen. Gegen ſolche Gaben iſt er zu einer Gegengabe verpflichtet, welche entſprechend ſein muß und daher nur in ſeinem unſterblichen Willen beſtehn kann. Dieſen in reiner Liebe Gott zu unterwerfen, das iſt die Pflicht des Menſchen. Er iſt dadurch gehalten auch die Geſchöpfe und beſonders das Bild Gottes zu lieben, aber nicht aus Eigennutz, ſofern ſie ihm nützlich, ſondern ſofern ſie Geſchöpfe Gottes ſind, ein jedes nach ſeinem Werth. So ſoll nur ein gemeinſames Wollen und Nicht-Wollen unter allen Geſchöpfen ſein. Auch Gott aber ſollen wir nicht lieben wegen ſeiner Gaben, ſondern ſeiner ſelbſt wegen [2]).

In den Schilderungen, welche Raimund von der Liebe zu Gott giebt, ſchließen ſeine Äußerungen in allen weſentlichen Punkten an die Lehren der Myſtiker ſich an; er weiß aber dabei von den Übertreibungen der Myſtik, welche auf eine gänzliche Auflöſung des Menſchen in Gott hinarbeiten, ſich wohl zu hüten. Zwar ſoll der Menſch völlig ſich Gott hingeben, die Liebe mit ihrem Gegenſtande ſich erweitern und zuletzt den Liebenden in den Ge-

1) lb. 16; 17.
2) lb. 18 sqq.; 26 p. 169.

genſtand ſeiner Liebe verwandeln [1]); aber die Liebe iſt ihm doch eine freie Gabe und das Einzige, was unſer iſt; indem ſie in ihren Gegenſtand ſich verwandelt, bleibt ſie ihrer Natur getreu und ein Werk der Freiheit [2]). Raimund kommt auch hierin mit den Grundſätzen des Duns Scotus überein, indem er zwiſchen Gott und dem Menſchen, obgleich beide ohne Mittel mit einander verbunden ſind, doch nur eine verhältnißmäßige Übereinſtimmung ſetzt, ſo daß wir ſogar aus den Eigenſchaften des Menſchen auf das innere verborgene Weſen Gottes ſchließen können [3]); denn Gott wächſt im Willen und Verſtande des Menſchen ebenſo viel, als der Menſch im Willen und Verſtande Gottes wächſt [4]). So ſind beide durch die Liebe auf das innigſte verbunden und dieſe iſt die Grundverpflichtung, aus welcher alle übrige Verpflichtungen des Menſchen gegen Gott entſpringen und ohne welche keine in würdiger Weiſe gelöſt werden kann, wiewohl noch viele andere beſondere Verpflichtungen gegen Gott aus beſondern Gründen abgeleitet werden können. Denn zur Liebe gegen Gott ſind wir verpflichtet, weil er gut iſt; aber weil er Herr iſt, haben wir ihn auch zu fürch-

1) Ib. 22 sq.; 51 p. 296. Amor convertit amantem in rem primo amatam.

2) Ib. 22 p. 144. Amor licet mutet voluntatem in rem amatam, tamen amor semper permanet libertatis amor et suam retinet naturam.

3) Ib. 32 p. 200. Nihil medium inter deum et hominem, ideo inter eos est proportionalis correspondentia et idcirco ex conditionibus, quas in se habet homo, inquantum homo, potest arguere conditiones, quas in se retinet deus.

4) Ib. 35 p. 208.

ten, weil er Princip iſt, ihn zu ehren, weil er wahrhaftig iſt, ihm und ſeinem Worte zu glauben [1]). Alles Gute, alle Tugend iſt hierin gegründet. Das Böſe dagegen beruht auf dem Gegentheil dieſer Liebe, darauf, daß wir das Geſchöpf nicht in Gott lieben und ehren, ſondern ihm eine eigene Ehre erweiſen, welches der wahre Götzendienſt iſt. Raimund ſucht zu zeigen, daß dieſe verkehrte Liebe in Selbſtliebe und Eigenwillen gegründet iſt und erblickt in ihr ſo völlig das Gegentheil der Liebe Gottes, daß er den Teufel als ein Weſen ſchildert, welches in der Liebe zu ſich ganz in ſeinen eigenen Willen ſich verwandelt und nun in Ewigkeit nichts anderes wollen kann, als ſich und ſeinen Eigenwillen [2]).

Indem nun aber mit der Ordnung, welche Gott gegründet hat, die gegenwärtige Lage der Dinge, und mit der Pflicht, welche wir gegen Gott haben, die Handlungsweiſe der Menſchen verglichen wird, ergiebt ſich nach der Schilderung Raimund's ein trauriges Misverhältniß zwiſchen dieſen Dingen, welche ſich entſprechen ſollten. Es ergiebt ſich daraus, meine ich, noch mehr, daß nemlich Raimund ſeine Lehre über die Grade der Dinge und die Ordnung der Welt nicht, wie er behauptet, aus der Erfahrung des Vorliegenden, ſondern aus

1) lb. 22; 33 sq.

2) lb. 24; 51 p. 296. Et quia amor convertit amantem in rem primo amatam, ideo hic primus angelus totus conversus est in suam propriam voluntatem, quam semper sequitur, semper amplectitur et nullam aliam, et ideo quicquid semel vult, semper vult et propria auctoritate vult, estque obstinatus in sua voluntate, ut in aeternum aliud velle non possit, nisi propriam voluntatem.

einer Überlegung deſſen, was ſein könnte und ſein ſollte, entnommen hat. Er ſelbſt ſcheint zuweilen zu begreifen, daß es ein Ideal des Menſchen und der ſittlichen Ordnung iſt, was ſeine ganze Unterſuchung leitet. Im Sinne dieſes Ideals verlangt er Lohn und Strafe [1]). Hierin iſt ſeine Denkweiſe ganz den Syſtemen des Mittelalters entſprechend und beruht auf dem Grundſatze, daß die Vernunft des Menſchen nicht vergeblich nach dem höchſten Gute verlangen könne. Weil er nun aber mit ſeinem Ideale der ſittlichen Ordnung die Zuſtände der Welt nicht in Übereinſtimmung findet, beklagt er den Fall des Menſchen. Gott kann uns nicht in einem ſolchen Zuſtande geſchaffen haben, in welchem wir uns gegenwärtig finden. Der Menſch ſollte ſich gegen Gott wie gegen ſeinen Vater, gegen ſeine Mitgeſchöpfe wie gegen ſeine Brüder verhalten; aber er hat ſich gegen dieſe Ordnung der Welt empört und daher iſt auch alles ihm feindlich geworden. Dies kann nur aus einem allgemeinen Verderben der Menſchheit abgeleitet werden, welches allein aus ihrem Innern, aus ihrem Willen fließen konnte [2]).

Über die Geſchichte des Abfalls der Menſchen von Gott beruft ſich Raimund zwar auf die Bibel; aber weil er in ſeinem Werke ſeine Beweiſe gegen die Ungläubigen zurüſtet, will er doch aus natürlichen Gründen die Nothwendigkeit aller dieſer Vorgänge unter Vorausſetzung des eingetretenen Verderbens darthun. Er ſucht nun zu zeigen, daß der Menſch von einem böſen Engel verſucht

1) Ib. 32 p. 201 sqq.
2) Ib. 43 sqq.

und verleitet werden mußte; das allgemeine Verderben dient ihm zum Beweiſe, daß ſchon das erſte Menſchenpaar dem Gebote Gottes ſich entzogen habe, worauf denn dem freiwilligen Böſen ein unfreiwilliges Übel als Strafe folgen mußte. Von den erſten Eltern haben wir nun das Böſe geerbt; von der Erbſünde iſt alles Menſchliche von ſeinem Anfange an ergriffen, unter der Sklaverei des Teufels, des Körpers, des allgemeinen und des eigenen böſen Willens [1]). Da jedoch der Menſch noch Freiheit hat zu bereuen, indem er ſeinen eigenen Willen behält [2]), und zum Guten zurückkehren kann, ſo muß auch Gottes Barmherzigkeit dieſer Fähigkeit des Menſchen entſprechen. Es wird nun hierauf die Lehre von der Erlöſung gebaut, deren Einzelheiten Raimund ebenſo wie die Geſchichte des Sündenfalls aus natürlichen Gründen abzuleiten ſucht. Aus dem Fall des Menſchen nemlich ergiebt ſich eine neue Pflicht desſelben gegen Gott; außer der Pflicht der Liebe liegt ihm nunmehr auch die Pflicht der Genugthuung für ſeine Übertretung ob. So wie aber ſeine Verſchuldung eine unendliche iſt gegen die unendliche Liebe Gottes, gegen die Ordnung der Welt, gegen das Beſte in ihr, die Freiheit des Willens, welche in Sklaverei geſtürzt worden, weil aus Böſem nur Böſes folgen kann, ſo muß auch ſeine Genugthuung eine unendliche ſein und kann daher weder vom Menſchen, noch von einem endlichen Engel gegeben werden. Gott vielmehr ſelbſt muß ſie geben; aber damit ſie auch der Menſch

1) lb. 49 sqq.
2) lb. 53.

leiſte, muß Gott menſchliche Geſtalt annehmen und durch ſeinen Verſöhnungstod dem Teufel ſein Recht an den Menſchen entreißen, weil er den tödtete, an welchem er kein Recht hatte [1]). Erſt hierdurch wird der Menſch wieder in ſeinen vorigen Stand zurückverſetzt und kann nun mit Hülfe der Gnade zur Liebe Gottes ſich wenden. Es ſchreibt ſich aber hieraus die dritte Verpflichtung her, welche der Menſch gegen Gott hat, die chriſtliche Pflicht, weil wir Gott nicht allein unſer Sein und die Welt und ſeine väterliche Liebe, ſondern auch Chriſtum verdanken, welcher der Sohn Gottes und mehr als die ganze Welt iſt. Wir ſollen daher nicht allein unſer ganzes Sein, ſondern wir ſollen auch mit ihm Chriſtum Gott darbringen und durch ſeine Vermittlung als reuige Sünder, in ſeinem Andenken als dankbare Söhne uns Gott darſtellen [2]). Durch die Erlöſung ſind jedoch die Folgen der Sünde nicht gänzlich verſchwunden; die Sünde läßt nothwendig eine ſchlechte Gewöhnung und ein verlockendes Bild in uns zurück. Dieſe Folgen der Sünde bleiben zur Erinnerung an unſern Fall und zur dankbaren Erinnerung an die Erlöſung, auch um uns vorſichtig zu machen und um uns Gelegenheit zum Verdienſt zu geben. Aber es ſind dem Menſchen auch zugleich die Mittel gegeben von den Überbleibſeln des Böſen ſich frei zu machen mit Hülfe der Gnade, und wir finden dieſe Mittel in den Sacramenten. Sie erſcheinen dem Raimund als eine ſichtbare Stufenleiter nicht allein zur Erkenntniß des Über-

1) lb. 56 sqq.
2) lb. 67.

ſinnlichen, wozu ſchon die ſichtbare Schöpfung dient, ſondern auch um das Überſinnliche in ſich aufzunehmen. Als eine ſolche ſucht er ſie im Einzelnen nachzuweiſen und die Nothwendigkeit aller Sacramente zu begreifen [1]). So ſollen wir dem letzten Gerichte zugeführt werden, in welchem alles ſich erneut, kein Weſen verloren geht, damit die Welt in ihrer ganzen Fülle bleibe, in welchem alſo auch die Körper wieder erſtehen müſſen, aber auch Gute und Böſe zu ewiger Seligkeit und ewiger Verdammung von einander geſchieden werden [2]).

Dies iſt das Syſtem Raimund's von Sabunde, deſſen lockere Zuſammenfügung uns nicht entgehen kann, welches aber dennoch als ein ſehr merkwürdiges Zeichen der Zeit uns erſcheint. Gegen das Ende der mittelalterlichen Literatur, als ſchon an vielen Orten das Emporſteigen einer neuen Denkweiſe und neuer Beſtrebungen in Dichtkunſt, in wiſſenſchaftlicher Forſchung, ſelbſt in der Theologie ſich verkündet hatte, ſteht dieſes Syſtem zum Zeugniſſe über die vergangenen Jahrhunderte, um ſelbſt dem Kurzſichtigen bemerklich zu machen, daß, wie ſehr auch das Syſtem der Theologie, welches ſie ausgebildet hatten, auf heilige Autoritäten ſich ſtützte, es doch in ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen aus philoſophiſchen Überlegungen hervorgegangen war. Raimund iſt hierin der völlige Gegenſatz der Nominaliſten ſeiner Zeit. So wie dieſe das natürliche Erkennen faſt auf nichts herabgeſetzt hatten, ſo daß ihm nichts anderes übrig bleiben ſollte, als

1) Ib. 68 sq.; 77 p. 412.
2) Ib. 83 sqq.

ſinnliche Erſcheinungen und Zeichen zu erkennen, damit ſie um ſo mehr alle theologiſche Lehre auf die übernatürliche Erleuchtung Gottes zurückführen könnten, ſo ſuchte dagegen jener zu zeigen, daß alle Sätze der Theologie aus dem natürlichen Lichte hergeleitet werden könnten. Wir ſehen, wie zu Ende des Mittelalters die Elemente ſeiner Bildung ſich zerſetzten. Unſtreitig war das theologiſche Syſtem weder rein aus Philoſophie, noch rein aus Überlieferung hervorgegangen; das hatten auch die ältern Theologen wohl erkannt, wiewohl ſie zu keiner ſichern Scheidung der verſchiedenartigen Elemente hatten gelangen können; daß jetzt die eine Partei alles der Theologie, die andere alles der Philoſophie anzueignen ſuchte, kann nur als ein Zeichen der äußerſten Richtungen, in welche die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſich geſpalten hatte, angeſehn werden. Es hängt jedoch mit der ſchärfern Trennung der philoſophiſchen und der theologiſchen Facultät zuſammen, welche ſchon im 13. Jahrhundert ſich ergeben hatte und welche als ein Fortſchritt betrachtet werden kann, in wiefern ſie Verſuche veranlaßte den philoſophiſchen Gedanken von allen Überlieferungen abzuſondern.

Raimund's Lehre von Seiten ihres Inhalts ſtellt ſich noch ganz als Erzeugniß der mittelalterlichen Richtungen in der Philoſophie dar und hebt beſonders das letzte Ergebniß der theologiſchen Syſteme hervor, daß wir durch Erfüllung der religiöſen Pflichten in der Liebe Gottes unſer Heil verdienen ſollen. Sehen wir auf dieſen Punkt, welcher die praktiſche Bedeutung der Theologie zur Grundlage aller Unterſuchungen macht, ſo müſſen wir die Er-

wirkung des Duns Scotus auf ſeine Lehre doch als die bedeutendſte ſetzen; denn das wiſſenſchaftliche wird dadurch dem ſittlichen Leben untergeordnet und jenes erſcheint nur als dazu nöthig uns die Erkenntniß unſerer ſittlichen Verpflichtungen zu geben. Dagegen iſt aus Thomas von Aquino oder aus Albert dem Großen eine größere Maſſe der Meinungen auf Raimund übergegangen, und beſonders wichtig iſt es für den ſittlichen Charakter ſeiner Lehre, daß er ihnen und nicht dem Duns Scotus folgt, wenn er die ſittlichen Pflichten, unſere Verbindlichkeit zur Liebe des Nächſten, ja der ganzen Schöpfung, aus ihrem urſprünglichen Zuſammenhange mit Gott ableitet.

Sechſtes Kapitel.

Schluß.

Wir ſind nun mit unſerer Geſchichte der Philoſophie bis an die Mitte des 15. Jahrh. herangerückt und glauben hier die Philoſophie des Mittelalters ſchließen zu dürfen. Damit ſoll nicht geleugnet werden, daß die Lehrweiſe, welche man mit dem Namen der Scholaſtik bezeichnet hat, noch lange nachher ihre Anhänger fand. Nicht allein Gabriel Biel (geſt. 1495), welcher die Gedanken Occam's auszog und der letzte Scholaſtiker genannt worden iſt, und mit ihm viele ſeiner Zeitgenoſſen hielten ſich an ſie, ſondern auch die folgenden Jahrhunderte haben ſie fortwährend in der römiſch-katholiſchen Kirche ſowohl in den alten Schulen ihrer Theologie als in den neuen Schulen der Jeſuiten behauptet, ſogar auf

die protestantischen Schulen ist sie übergegangen und hat die Grundlage ihres theologischen Systems abgegeben [1]). Ja wir finden sogar, daß zu einer Zeit, als die Entwicklung der Wissenschaften schon in ganz andere Bahnen eingetreten war, noch einmal der Scholasticismus sich zusammennahm um neue Wurzeln und Schosse zu treiben. Es geschah dies freilich in den Ländern Europa's, welche bisher von der Philosophie des Mittelalters nur wenig ergriffen worden waren und auch an der spätern Bewegung in der Philosophie nur wenig Antheil nehmen sollten. In Portugall und Spanien zu Coimbra und Salamanca kam die scholastische Philosophie erst im 16. und bis in das 17. Jahrh. hinein in ein durchgreifendes Ansehn, wurden erst um diese Zeit die metaphysischen Lehren der Theologie, die Streitigkeiten zwischen Nominalismus und Realismus mit allem Fleiße und dem feinsten Scharfsinn erwogen. Aber wie bemerkenswerth auch diese Erscheinungen sind, so geben sie doch nur Kunde theils von den Bewegungen kleinerer Kreise, welche von dem allgemeinen Gange der Wissenschaften in einiger Entfernung sich hielten, theils von den anhaltenden Nachwirkungen, welche die Philosophie des Mittelalters gehabt hat. Dagegen beginnt in den großen Entwicklungen, welche die Wissenschaft der neuern Zeit gestaltet haben, schon in der Mitte des 15. Jahrh. eine neue Richtung die Leitung an sich zu bringen. Wir finden sie schon bei einem Nicolaus Cusanus, bei einem Marsilius Ficinus, wie nahe Verwandtschaft auch die Lehren dieser Männer noch mit der

1) V. Eberstein Log. u. Metaph. der rein. Peripat. S. 11 ff.

alten Theologie haben. Es ſind beſonders zwei neue Elemente, welche ſich jetzt in der Philoſophie geltend zu machen anfingen, der Einfluß, welchen die neuerwachte Liebe zum Alterthum und welchen die Forſchungen in der Natur und in der Mathematik auszuüben begannen. In allen Entwicklungen der Philoſophie, welche dieſen Richtungen ſich anſchloſſen, haben wir die Umkehr der Denkweiſe, welche man mit dem Namen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften bezeichnet hat, und die Vorboten der neuern Philoſophie zu erblicken.

Wenn wir auch die Spätlinge der ſcholaſtiſchen Philoſophie nicht für bedeutend genug halten um ſie einer ausführlichen Unterſuchung zu unterziehn, ſo ſcheint es uns doch bemerkenswerth, daß bei ihnen der Realismus, die Syſteme eines Thomas und eines Duns Scotus, über den ſkeptiſchen Nominalismus wieder die Oberhand gewann. Er wurde von Franz Vittoria, von Franz Suarez, von Peter Fonſeca vertreten. Wenn auch der Nominalismus im 14. und 15. Jahrh., was die Stärke der Einwirkung betrifft, den Sieg über den Realismus behauptet und die alte theologiſche Philoſophie zurückgedrängt zu haben ſchien, ſo lag ſeine Stärke doch faſt nur in der Heftigkeit ſeines Angriffs, er war aber in der Philoſophie wenigſtens zu keinen poſitiven Ergebniſſen gekommen, welche von der Schule hätten behauptet werden können. Schon das Beiſpiel eines Raimundus von Sabunde kann uns zeigen, daß bei denen, welche von der Philoſophie mehr als eine Zurückweiſung alles weltlichen Forſchens erwarteten, die realiſtiſche Denkweiſe der theologiſchen Syſteme noch immer die vorherſchende war.

Dieſe Syſteme hingen mit der Hierarchie und ihren Schulen eng zuſammen. So wie daher das Pabſtthum nach den Schlägen, welche ihm die Concilien des 15. Jahrh. verſetzt hatten, von neuem ſich zuſammennahm, ſo wie dasſelbe im 16. Jahrh. ſich erneuerte, ſo finden wir auch die ſcholaſtiſchen Syſteme in ähnlichen Erneuerungen begriffen. Es iſt in dieſen Dingen, welche an Einrichtungen und beſtimmt ausgeprägte Formen des geſellſchaftlichen Lebens geknüpft ſind, eine eigene Kraft ſich zu behaupten und, wenn ſie auch ſchöpferiſch aufzutreten nicht mehr vermögen ſollten, doch durch ihr Daſein die Geſtaltung der neuen Erzeugniſſe zu bedingen. Wenn wir billig denken, ſo werden wir auch wohl zugeſtehn, daß die Fortdauer dieſer Dinge nicht ohne Grund iſt. Der Abfall der neuern Philoſophie vom ſcholaſtiſchen Syſtem, mit religiöſen Abneigungen, mit dem Abfall von der Hierarchie verſetzt, war zu jäh geweſen, als daß man in ihm hätte beſorgt ſein ſollen alle Früchte der frühern Unterſuchungen für die Philoſophie zu retten. Noch immer mochte es gut ſein, daß katholiſche und proteſtantiſche Theologie ſie im Gedächtniß der Menſchen erhielt. Daß aber der Realismus dabei wieder die Hauptrolle ſpielte, ſcheint ein deutlicher Fingerzeig zu ſein, daß in ihm die eigentlichen Ergebniſſe der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſich ausgebildet hatten.

Überblicken wir die Geſchichte unſeres letzten Abſchnitts, in welchem der Nominalismus ſich emporgeſchwungen hatte, ſo wird auch von dieſer Seite dasſelbe ſich ergeben. Es wird darüber kein Zweifel ſein können, daß in ihm die Philoſophie des Mittelalters im Sinken war. Keiner

der Männer, welche in ihm auftraten, hat als wiſſenſchaftlicher Denker den Einfluß gewonnen, welchen ein Albert der Große, ein Thomas von Aquino, ein Duns Scotus, oder auch nur ein Anſelm von Canterbury, ein Hugo von St. Victor behauptet hat; die einflußreichſten Gedanken der Nominaliſten beſchränken ſich auf einzelne Bemerkungen, welche mehr auflöſend, als aufbauend wirkten, wärend jene Lehrer der frühern Jahrhunderte einen Reichthum philoſophiſcher Begriffe entfalteten und einen eben ſo ſorgſamen als fruchtbaren Fleiß zu dem Beſtreben brachten den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften zu überſchauen. Was neben dem auflöſenden Gedanken des Nominalismus einherläuft, in dem Myſticismus eines Gerſon, in dem Realismus eines Raimund von Sabunde, trägt den Charakter eines Eklekticismus an ſich, welcher nur von den Gedanken der frühern Zeit ſich zu nähren wußte.

Einen ſtarken Abfall in der That von den Grundſätzen des Realismus haben wir in dem Nominalismus des 14. und 15. Jahrh. zu erblicken. Wenn jener die Wahrheit unſerer Erkenntniß durch den thätigen Verſtand, eine vollkommene Übereinſtimmung unſeres Denkens mit der Wahrheit der Dinge, wie ſie in den Ideen Gottes gegründet iſt, vertheidigt hatte, ſo wollte dieſer weder vom thätigen Verſtande, noch von der Möglichkeit etwas wiſſen, daß unſere Gedanken mit den Dingen oder mit den Gedanken Gottes übereinkämen. Hierin liefen die Gedanken eines Wilhelm Durand und eines Wilhelm Occam in gleicher Richtung. Das Vertrauen zu der natürlichen Wiſſenſchaft wurde dadurch von Grund aus er-

ſchüttert und das bisherige Beſtreben durch Grundſätze des Verſtandes die Lehren der Theologie zu ſtützen oder aufzuklären verwandelte ſich in das Bemühn den Gegenſatz zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß in das grellſte Licht zu ſetzen, indem jener nur die Erkenntniß von Zeichen oder Erſcheinungen der Dinge zugeſprochen, dieſer dagegen die Erkenntniß der überſinnlichen Wahrheit vorbehalten wurde. Für die Philoſophie blieb hierbei faſt nur eine verneinende Rolle übrig. Sie hatte durch Hülfe einer logiſchen Unterſuchung über die Sätze zu zeigen, daß wir in ihnen nur Verknüpfungen von Zeichen ausdrücken, wie dies Occam beſonders zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchungen machte. Es iſt bemerkenswerth, daß hierdurch die Philoſophie des Mittelalters auf die Logik, von welcher ſie ausgegangen war, wieder zurückgeführt wurde. Das poſitive Beſtreben, welches ſich dabei noch geltend machte, lag nur darin, daß die Wahrheit der einzelnen Dinge feſtgehalten wurde um ſie gegen jeden Verſuch der Zerſpaltung in unterſcheidbare Kräfte zu vertheidigen. Hierdurch hängt der Nominalismus mit den Richtungen des Realismus auf die Individuation und beſonders mit der Lehre des Duns Scotus zuſammen, inſofern dieſer ſchon darauf hingearbeitet hatte, daß die Wahrheit der einzelnen Dinge nicht in Allgemeinheiten aufgelöſt werden dürfe. Man bemerkt an dieſem Punkte, daß der Fortgang vom Realismus zum Nominalismus doch kein ſo harter Bruch mit der Vergangenheit iſt, wie er auf den erſten Blick erſcheinen könnte. Denn eben hierauf, daß die natürliche Wiſſenſchaft die Wahrheit des Beſondern nicht zu erkennen vermöge, beruhte es

auch, daß Duns Scotus es für nöthig gehalten hatte dem Übernatürlichen in der Theologie eine größere Ausdehnung zu geben, als ſeine Vorgänger. Es hängt hiermit auch die entſchieden praktiſche Richtung zuſammen, welche die Theologie nach dem Vorgange des Scotus nahm und welcher nun auch die Philoſophie folgen mußte. Denn auf das Heil des Einzelnen ſollten beide hinarbeiten. Wie ſtark dieſe Richtung war, erkennt man daran, daß auch das fromme Gemüth eines Gerſon von ihr verleitet werden konnte der Selbſtliebe vor der Nächſtenliebe und der einſiedleriſchen Beſchauung vor dem werkthätigen Leben den Rang einzuräumen. Von dieſer praktiſchen Richtung ſchreibt ſich alsdann auch die Herſchaft des Indifferentismus in der Freiheitslehre her, welche wir durch dieſe ganze Periode behauptet ſehen; wenn er auch in den philoſophiſchen Lehren eines Buridanus weniger ausſchließend ſich geltend machen konnte, ſo wurde doch in der Theologie immer mehr die kaiſerliche Herſchaft des Willens über den Verſtand anerkannt und das Schauen Gottes und die Seligkeit in Gott erſcheint nur noch als ein Lohn, welchen das fromme Leben davon tragen ſollte, ohne daß die Bildung des Verſtandes für ihn zu arbeiten hätte. Man kann hierin die Gewalt der ſkeptiſchen Gedanken nicht verkennen, welche der Nominalismus genährt hatte. Sie mußte um ſo größer ſein, je weniger die Bahn der weltlichen Wiſſenſchaft, welche der Nominalismus noch offen zu halten ſchien, von ihm kräftig beſchritten wurde. Wir haben geſehn, daß Wilhelm Durand, aber noch mehr Wilhelm von Occam im Gegenſatz gegen die Abſtractionen des Realismus auf die an-

ſchauliche Erkenntniß ſich beriefen, daß ihre Lehren vornehmlich aus der Lehre des Ariſtoteles, welche jede Erkenntniß von der Erfahrung abhängig macht, ſich herausgebildet hatten. Wenn ſie nun fruchtbar hätten werden ſollen, ſo würden ſie auf die Erfahrungswiſſenſchaften ſich haben werfen müſſen um aus deren Unterſuchungen Gewinn für die Philoſophie zu ziehen. Aber wir finden im Gegentheil, daß Duns Scotus doch viel beſſer als ſie die Erfahrung zu würdigen wußte. Auch die ſpätern Nominaliſten haben dieſen Weg nicht weiter verfolgt. Es war wenigſtens nur eine ſehr einſeitige und fragliche Ausbeutung der Erfahrung, wenn Gerſon die Überlieferungen über das beſchauliche Leben für ſeine myſtiſche Theologie zu benutzen ſuchte. Der Theologie hatte nun einmal dieſes Zeitalter ſich gewidmet und für ſie ſchien die gemeine Erfahrung nichts leiſten zu können. So wurde durch die Zurückführung der natürlichen Wiſſenſchaft auf die anſchauliche Erkenntniß der Bruch zwiſchen der Philoſophie und der Theologie nur völlig ausgeſprochen. Weil jedoch der Nominalismus ſeine Richtung auf die Erfahrung nicht durchführen konnte, mußte er zu Milderungen ſeiner urſprünglichen Grundſätze ſich verſtehn. Weder bei Buridan, noch bei Gerſon finden wir auch nur das Bemühen den Kreis anſchaulicher Erkenntniſſe zu erweitern; vielmehr werfen ſie ſich nur rückſichtsloſer als die Realiſten einer Autorität in die Arme, welche mit den Grundſätzen des Nominalismus in keinem Zuſammenhange ſteht, und bilden einen Eklekticismus aus, welcher die gangbarſten Meinungen aus der Überlieferung der Schule für Ergebniſſe der Erfahrung gelten läßt. Man kann ſich

nicht wundern, daß es dem Nominalismus ſo erging, da er alles natürliche Erkennen auf Zeichen zurückbringen wollte, aber doch einzelne Dinge beſtehn ließ, von welchen er ſeinen Grundſätzen nach nichts wiſſen konnte und über deren Natur er doch mancherlei wenigſtens im Streit gegen die Realiſten zu erörtern ſuchte. Dieſer Streit griff nun natürlich weniger auf die allgemeinen Grundſätze ein, als auf einige Nebenpunkte, auf die Einheit der Seele im Gegenſatz gegen ihre verſchiedenen Kräfte, auf die Einfachheit der Idee Gottes und die Ewigkeit der Arten und Gattungen, über welche Punkte die Verſchiedenheit der Meinungen zwiſchen Realiſten und Nominaliſten nicht ſehr groß war. Wenn die Nominaliſten auch feſtzuhalten ſuchten, daß die Dinge im Denken, ſelbſt im Denken Gottes anders ſich darſtellten, als ſie ſind, ſo mochten ſie doch den Skepticismus, welcher hierin liegt, ſich nicht offen bekennen. Dagegen ſtreubte ſich ihre Anhänglichkeit an die Kirchenlehre und ihre myſtiſche Richtung auf das beſchauliche Leben, welche durch das ganze Mittelalter mit der Kirchenlehre verbunden iſt. Nur ſo viel ergab ſich daher aus dieſen nominaliſtiſchen Lehren, daß jetzt der Bruch wie zwiſchen der Theologie und der Philoſophie, ſo zwiſchen der Myſtik und der Scholaſtik offen erklärt wurde. Durch eine Lehre jedoch, welche mehr zerſetzend als aufbauend zu keinem folgerichtigen Fortſchritt zu gelangen wußte, konnte die Denkweiſe der ältern Syſteme nicht völlig verdrängt werden. Wenn auch der Realismus in dieſem Zeitalter keine neue Entwicklungen trieb, ſo erhielt er ſich doch in der Meinung, und die Lehre Raimund's von Sabunde giebt zu erkennen,

daß er ſeine Anſprüche darauf durch natürliches Erkennen die Kirchenlehre aufzuklären und zu unterſtützen noch keineswegs aufgegeben hatte. Nur konnte freilich die abgebleichte Farbe der Wahrſcheinlichkeiten, welche Raimund beibrachte, mit den gründlichern Forſchungen des 13. Jahrh. ſich nicht meſſen, und wenn auch dieſer Realismus ein regeres Intereſſe für die wiſſenſchaftliche Forſchung zeigte, als der Nominalismus, ſo geht doch auch ſeine Meinung dahin, daß zur Beſtimmung des Menſchen nicht ſowohl die Wiſſenſchaft, als das praktiſche Leben in der Erfüllung ſeiner Pflichten gegen Gott gehöre.

Aus dem Überblick über dieſe Vorgänge wird deutlich geworden ſein, daß die Philoſophie des Mittelalters ſich ſelbſt aufgelöſt hatte, noch ehe die Bewegungen einer neuen Zeit ſie ergriffen. Es iſt ihr ergangen wie der Hierarchie, welcher ſie zur Seite ging und mit welcher der Nominalismus des 14. und 15. Jahrh. faſt eben ſo ſehr als mit ihrer Lehre im Streit lag. Dieſer Nominalismus hatte durch ſeine ſkeptiſche Richtung, durch die Trennung, in welche er Kirchenlehre und Philoſophie, Myſtik und grübleriſche Scholaſtik ſetzte, die mittelalterliche Forſchung im Kern ihres Lebens angegriffen. Nur dadurch, daß er ſich milderte, konnte er die alte Weiſe der Unterſuchung noch eine Zeit lang fortführen. Daß er aber zu ſolchen Milderungen ſich verſtand, beweiſt nur, daß er in ſeiner verneinenden Richtung nicht die Kraft hatte eine neue Geſtaltung des Lebens und der Lehre hervorzubringen. Wenn wir daher von einer Auflöſung der mittelalterlichen Philoſophie durch den Nominalismus ſprechen, ſo können wir nicht meinen, daß er ſie völlig

beſeitigt habe; nur ihre Kraft hat er gebrochen; ſie hätte aber noch lange fortſiechen, ſie hätte noch einmal ſich aufraffen und von neuem Einfluß auf die Schule gewinnen können, wie die vorher erwähnten Erſcheinungen beweiſen, wenn nicht andere poſitivere Kräfte hinzugetreten wären, welche dem Leben eine neue Richtung gaben. Es iſt hieraus auch deutlich, daß die Wirkungen der ſcholaſtiſchen Philoſophie auf die ſpätere Zeit weſentlich in den realiſtiſchen Lehren lagen, welche auf die Theologie und Metaphyſik der neuern Zeit einen Einfluß auszuüben nicht aufgehört haben, wenn man auch ſelten auf die Quellen desſelben zurückzugehen wußte. Der Nominalismus dagegen hat zwar Theologie und Philoſophie geſchieden und von der Metaphyſik ſich abgewendet; die poſitiven Keime der neuern Philoſophie ſind ihm aber noch fremd. Man hat wohl darauf Gewicht gelegt, daß der Nominalismus die ſubjective Richtung der neuern Philoſophie, ihr Ausgehn vom Denken eingeleitet habe. Allein dieſe Richtung findet ſich ſchon in der Lehre des Auguſtinus und war ſeitdem nicht in Vergeſſenheit gerathen; noch Duns Scotus hatte ſich auf die Gewißheit des Selbſtbewußtſeins vor allem übrigen Erkennen berufen und hatte ſie dem Zweifel eines Heinrich von Gent entgegengeſetzt; nur eben dies war dem Nominalismus eigen, daß er den Gegenſatz zwiſchen dem Denken und dem Sein der Dinge zu Zweifeln an der Wahrheit unſerer Erkenntniß benutzte, worin ihm Spätere gefolgt ſind ohne von ihm zu wiſſen. Zwar iſt der Nominalismus auf die ſpätere Philoſophie mit wenigen Ausnahmen übergegangen, zunächſt aber doch nicht mit dem Zweifel be-

haftet, welcher ihm Hauptsache war, so daß man daraus ersieht, daß der Realismus dem gegenwärtigen Standpunkte nur fern lag, die Gründe aber, welche der Nominalismus ihm entgegengesetzt hatte, kaum beachtet wurden. Deswegen hat auch die Lehre des letztern, daß wir in unsern Vorstellungen nur Zeichen der Dinge zu sehen hätten, die Wahrheit derselben aber nicht entdecken könnten, wenig Eindruck gemacht. Man wird zwar eingestehn müssen, daß vom Nominalismus viele der Männer, welche auf die Reform der Kirche und der Wissenschaften einen bedeutenden Einfluß ausübten, z. B. die Brüder des gemeinsamen Lebens, eine Färbung angenommen hatten; diese ist aber doch nur oberflächlich, durch die Milderungen des Nominalismus gebrochen und die Wirksamkeit solcher Männer war nicht durch ihren Nominalismus bedingt, sondern ging von ihren Bemühungen um den Volksunterricht, um die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache, um das Studium der alten Literatur und von der praktischen Richtung ihres Mysticismus aus.

So war die mittelalterliche Philosophie schon in sich selbst verfallen, als die Mächte der neuern Zeit kamen um sie zu zertrümmern. Ihr Verfall wird daher nur aus ihr selbst hergeleitet werden können. Wir haben eine ähnliche Erscheinung schon in der patristischen Philosophie beobachtet. Auch bei dieser hatte das Bestreben Theologie und Philosophie zu verschmelzen zuletzt nur dahin geführt, daß beide Wissenschaften von einander sich zurückgezogen hatten. Wir sind weit davon entfernt dies Ergebniß für das letzte zu halten, auf welches die wissenschaftliche Untersuchung hätte führen müssen. Es wird

ſich nachweiſen laſſen, daß nur die Einſeitigkeit oder Schwäche dieſer Zeiten dies Ergebniß herbeiführte. So gern wir auch der Theologie ein ihr eigenthümliches Leben zugeſtehn, ſo dürfen wir ihr doch in ihrem eigenen Vortheil nicht anempfehlen von der Geſammtheit des Erkennens ſich zurückzuziehn, und eben ſo wenig können wir die Philoſophie von den Unterſuchungen entbinden, welche mit den letzten Gründen der Welt ſich beſchäftigen. Dahin hatte auch keinesweges die erſte Begeiſterung geſtrebt, welche unter den neuern Völkern für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſich entflammt hatte, als ein Johannes Scotus durch ſeine Philoſophie die Geheimniſſe der Welt zu durchdringen dachte, als Jahrhunderte ſpäter ein Anſelmus nur glauben wollte um zu erkennen. Aber freilich dem Mittelalter war es gegangen wie den Griechen, welche mit dem äußerſten Schwunge ihrer Phantaſie die Philoſophie ergriffen und zuletzt mit Skepticismus endeten. Nach kühnen Unternehmungen die Werke der Schöpfung und der Erlöſung aufzudecken, ein Auge zu gewinnen für das Weſen Gottes, nach phantaſtiſchen Vorſtellungen von den Offenbarungen, welche der eingegoſſene Verſtand bringe, war man immer mehr zu nüchternen Überlegungen zurückgekommen, hatte den thätigen Verſtand verworfen, wollte ſich nur noch auf Erfahrung ſtützen und erblickte wohl gar in der Erfahrung nichts als nur Zeichen der Dinge, welche man deuten zu können die Hoffnung verloren hatte. Es iſt das ein Verlauf, welcher ſchon oft ſich wiederholt hat. Beim Beginn eines neuen philoſophiſchen Laufes übernimmt man ſich in Hoffnungen und Anſtrengungen um zuletzt zu ermatten und an der Philoſophie zu ver-

zweifeln. Nur die Weiſe, wie Hoffnung und Verzweiflung ſich ausdrücken, unterſcheiden die patriſtiſche und die ſcholaſtiſche Philoſophie von andern Perioden eines ſolchen Verlaufs. Die einſeitige theologiſche Richtung, welche beiden gemein iſt, trieb ſie zuerſt dazu an die Geheimniſſe der Religion durch Philoſophie zu erforſchen und zuletzt, da ſie hierzu nicht gelangen können, läßt die Philoſophie von der Theologie ab und die Theologie behauptet mit Ausſchluß der weltlichen Wiſſenſchaft allein im Beſitz der belebenden und beſeligenden Wahrheit zu ſein.

Wenn in dieſem Ausgange patriſtiſche und ſcholaſtiſche Philoſophie einander gleichen, ſo ſind doch die Gründe bei beiden verſchieden. Bei den alten Völkern hatten alte Erinnerungen, alte Vorurtheile und die Erſchlaffung des philoſophiſchen Triebes eine ſyſtematiſche Geſtaltung der Theologie in philoſophiſchem Geiſte nicht geſtattet. Wenn auch manche von jenen Vorurtheilen auf die neuern Zuſtände übergegangen waren, ſo hatten ſie doch an ihrer Kraft verloren und konnten dem friſch aufſtrebenden ſyſtematiſchen Geiſte, welcher von der Gewalt der hierarchiſchen Ordnung hervorgetrieben wurde, nicht mehr widerſtehen. Aber die Hierarchie trug auch die Keime ihres Verfalls in ſich und mußte ſie auf die wiſſenſchaftliche Bildung übertragen, welche von ihr bedingt wurde. Sie konnte nur dadurch ſich aufbauen und erhalten, daß ſie in einer fortwährenden Steigerung des Gegenſatzes zwiſchen Geiſtlichem und Weltlichem jenem alleinigen Werth, dieſem nur eine dienſtbare Rolle, wenn nicht gar eine frevelhafte Auflehnung gegen das Heilige zuſchrieb. Und hiermit in Übereinſtimmung ſehen wir denn auch in der

Philoſophie des Mittelalters eine fortſchreitende Anſpannung jenes Gegenſatzes. Wenn man gemeint hat, daß bei den Scholaſtikern der Grundſatz des Anſelmus die Erfahrung des gläubigen Gemüths zur Grundlage des Wiſſens zu machen fortwährend geherſcht habe, ſo zeigt unſere Geſchichte das Gegentheil. Obgleich die Formel desſelben nicht ganz aufgegeben wurde, ſo fand man doch kurze Zeit nach dem Anſelmus, daß ihr Gehalt nicht aufrecht erhalten werden könnte. Zuerſt wollte man zwar die Glaubenslehren durch die weltliche Wiſſenſchaft unterſtützen, nachher ſie nur wahrſcheinlich machen; dann aber glaubte man behaupten zu müſſen, daß es keiner weltlichen Wiſſenſchaft möglich ſei auch nur die allgemeinſten Überzeugungen des Chriſtenthums darzuthun, daß es einer übernatürlichen Erleuchtung bedürfe um die vernünftige Seele zur Seligkeit und zum Schauen Gottes zu richten, daß die natürliche Vernunft über die Erkenntniß der ſinnlichen Erſcheinungen nicht hinaus könne. Immer enger zog man ſo die Grenzen der reinen Vernunft um dagegen dem übernatürlichen Erkennen ein um ſo weiteres Gebiet zu gewinnen. Dieſer Erfolg ging nothwendig aus jener falſchen Spannung des Gegenſatzes zwiſchen weltlichem und kirchlichem Leben hervor; denn man konnte das erſtere nicht begreifen, wenn man nicht mit Liebe ſich ihm hingab, man konnte eben ſo wenig die Stellung und Bedeutung der Kirche begreifen, wenn man nicht ihre breitere Grundlage in der Geſchichte der Welt in das Auge faßte.

Mußte nun die Einſeitigkeit der mittelalterlichen Philoſophie ihren Verfall herbeiführen, ſo iſt darin auch ein-

geſchloſſen, daß ſie nicht von einem reinen Bewußtſein der wiſſenſchaftlichen Aufgabe ausgehn konnte. Durch die Bildungselemente ihrer Zeit wurde ſie zu einer theologiſchen Anſicht der Dinge geführt, welche den Standpunkt der damaligen Kirche mit dem Standpunkte der Wiſſenſchaft verwechſelte. Wenn wir auch weit davon entfernt ſind ihre Anhänglichkeit an eine poſitive Religion ihr zum Vorwurf machen zu wollen, wenn wir auch in der billigen Berückſichtigung, daß es ſelbſt Philoſophen verzeihlich iſt, wenn ſie nicht alle Vorurtheile ihrer Zeit überwinden können, es entſchuldigen, daß ſie die Meinungen der damaligen Kirche mit dem Chriſtenthume für gleichbedeutend hielt, ſo können wir es doch nur für bedenklich anſehn, daß ſie Theologie und Philoſophie vermiſchte. Das Geſchäft der Wiſſenſchaft bei der größeſten Weite des Geſichtskreiſes verlangt doch eine gewiſſe Zurückhaltung von andern Beſtrebungen des Geiſtes. Wie gutes Recht auf unſern Fleiß dieſe auch ſonſt haben mögen, wenigſtens für einige Zeit müſſen wir ſie vergeſſen können, wenn wiſſenſchaftliche Dinge von uns mit Erfolg betrieben werden ſollen. Hierzu gehören beſonders die Meinungen des praktiſchen Lebens, ſo wie der religiöſe Glaube. Wir können nun zwar nicht ſagen, daß die Philoſophen des Mittelalters dieſe Enthaltſamkeit des wiſſenſchaftlichen Forſchens gar nicht gekannt hätten, vielmehr wurde ſie von ihnen geübt, wenn ſie die Ergebniſſe des natürlichen Erkennens und der Theologie unterſchieden; aber für das theologiſche Syſtem, welches ſie zu gewinnen ſuchten, wurde ſie von ihnen nicht in Anwendung gebracht. Da gingen ſie von dem praktiſchen Stand-

punkte, von dem Verlangen des Menſchen nach ſeinem Heile aus und verflochten nun ihre wiſſenſchaftlichen Lehren mit den Offenbarungen der Religion. Wie erhaben und wie wahr nun auch ihre Forderungen an das Ziel der Vernunft geſtellt ſein mögen, wie ungeſucht auch daran die Forderungen der Wiſſenſchaft ſich anſchließen, ſo bekommen doch die philoſophiſchen Gedanken durch dieſe Stellung ſogleich eine Beziehung zu Meinungen, welche die Wiſſenſchaft nicht bewegen ſollten. Sie erborgen ihre Sicherheit von einer ihnen fremdartigen Richtung des Geiſtes, und es iſt daraus abzuleiten, daß bei allem Scharfſinn, welchen die Philoſophen des Mittelalters aufwenden, bei allem Tiefſinn, welcher ſie in die höchſten Gebiete der Forſchung führt, dennoch ihre Ergebniſſe nur eine ſchwankende Bedeutung für die Wiſſenſchaft behaupten können.

Dennoch wird man nicht verkennen, daß der Gang der Philoſophie im Mittelalter ein ſehr belehrendes Schauſpiel darbietet. Wie könnte es anders ſein? Wo wir den menſchlichen Geiſt ſorgſam in ſeinen Einzelheiten beobachten, werden wir ein reges Leben finden, ſei es in ſeinen Kämpfen gegen ungünſtige Umſtände, ſei es in freudigem Vorwärtsſchreiten unter günſtigen Bedingungen. Was nun das Leben der Wiſſenſchaft im Mittelalter betrifft, ſo wird niemand leugnen wollen, daß es weniger im Frieden, als im Kampf geführt wurde; es iſt aber auch ſichtbar genug, daß dieſer Kampf mit eben ſo großem Muth und Ausdauer, als mit Gewandtheit des Geiſtes geführt wurde.

Wir haben hier einen großen Schauplatz vor uns,

einen größern in der That, als die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen des Alterthums umfaßt hatten. Morgenland und Abendland begegnen ſich auf ihm; noch einmal wurde es in Frage geſtellt, ob jenes oder dieſes, ob Islam oder Chriſtenthum die geiſtige Bewegung der Menſchheit leiten ſollte. Wer geneigt ſein dürfte anzunehmen, daß jedesmal unter der Leitung eines Volkes das Leben der Vernunft oder auch nur der Wiſſenſchaft ungeſpalten ſich durchführe, der würde hier den augenſcheinlichſten Beweis vom Gegentheile finden können. Die Wiſſenſchaft bei den neuern Völkern iſt nicht wie die alte Wiſſenſchaft urſprünglich von dem Leben eines Volkes ausgegangen, ſo wie überhaupt die neuere Bildung, ſogar in ihren politiſchen Formen, nicht rein volksthümlich ſich entwickelt, ſondern Einrichtungen des Lebens und der Schule von der alten Bildung überliefert erhalten hat. Aber in ihrer Überlieferung war die alte Wiſſenſchaft geſpalten worden. Ein Theil pflanzte ſich im Morgenlande, ein anderer Theil im Abendlande fort. Wir haben eine Philoſophie bei den Chriſten gefunden, welche wenigſtens vom 9. Jahrh. an in ſelbſtändigen Erzeugniſſen ſich regte und wenn auch mit Unterbrechung, bis in das 13. Jahrh. hinein ſich fortführte ohne eine irgend erwähnungswerthe Gemeinſchaft mit den Arabern. Eben ſo hatte ſich bei dieſen ſeit dem Ende des 9. bis zu Ende des 12. Jahrh. eine andere Philoſophie aus den Überlieferungen der Alten gebildet ohne einen merklichen Verkehr mit dem Abendlande. So gingen drei Jahrhunderte lang verſchiedene Richtungen der Philoſophie abgeſondert neben einander her, die eine vorherſchend in ethiſcher, die andere vor-

herſchend in phyſiſcher Richtung. Als aber im 13. Jahrh. die eine der andern bekannt wurde, hat die chriſtliche Philoſophie gezeigt, daß bei ihr ein kräftigeres Leben war, als bei der Arabiſchen. Schon durch ihre größere Empfänglichkeit hat ſie dies dargethan, indem ſie die Wiſſenſchaft, welche die Araber brachten, in ſich aufzunehmen bereit war, wärend die Araber gegen die Belehrungen der Chriſten ſich verſchloſſen. Noch mehr aber hat es die Folgezeit bewieſen, indem nach der Miſchung der Arabiſchen mit der chriſtlichen Philoſophie nur die letztere zu weitern Fortſchritten die Kraft zeigte. Die erſtere erſcheint daher nur als eine Epiſode in dem großen Verlaufe der Philoſophie; wir wenigſtens von unſerm Standpunkte in der Geſchichte ausgehend können ihr keine andere Stellung geben. In der patriſtiſchen Philoſophie haben wir geſehn, daß neben den logiſchen Lehren, welche das Allgemeinſte in der Wiſſenſchaft vertreten und daher von keiner Art der Wiſſenſchaft vernachläſſigt werden durften, die phyſiſchen Unterſuchungen beſonders von der Philoſophie in Anſpruch genommen wurden, wärend die Ethik in die Theologie ſich hinüberzog. Als nun dieſe von der chriſtlichen Philoſophie faſt ausſchließlich gepflegt wurde, rettete ſich das Andenken an die alte Phyſik in die Schulen der Araber um von hier aus ſpäter wieder in die chriſtlichen Schulen einzudringen. In dieſen ſollte ſie freilich nicht ſogleich ihre ganze Gewalt geltend machen, aber doch ſich in Erinnerung erhalten, bis ſie die Zeiten finden würde, welche ſie wieder zu größerer Macht erheben könnten.

Dieſe Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter zeigt

aber auch ſo deutlich, wie ſolche geſchichtliche Beweiſe nur immer ſein können, daß wir einer breitern Grundlage für unſere Bildung bedürfen, als die chriſtlichen Überlieferungen für ſich gewähren. Wie kirchlich auch das Mittelalter geſonnen war, dennoch findet es ſich immer wieder auf die philoſophiſchen Lehren des Alterthums zurückgewieſen, wenn es die Dogmen der Kirche begreifen will. Können wir uns darüber wundern, da wir das Chriſtenthum nur als einen Erfolg der alten Bildung anſehn können, da es überdies für einen jeden Unverblendeten kein Zweifel ſein kann, daß die kirchlichen Dogmen nur aus einer Wechſelwirkung zwiſchen der alten Philoſophie und dem chriſtlichen Glauben ſich entwickelt hatten? Auch im Mittelalter iſt die ſyſtematiſche Verſchränkung der Dogmen nur unter dieſer Wechſelwirkung zu Stande gekommen. Platon und Ariſtoteles mit ihren Erklärern und Schülern unter Chriſten und Heiden mußten zu Hülfe gerufen werden um für die Ausbrüche und Anſchauungen religiöſer Begeiſterung, welche der Kirchenlehre zu Bauſteinen dienten, die Füllſtücke abzugeben. Wir haben bemerken müſſen, daß dieſer Gebrauch der alten Philoſophie im Mittelalter zwar nicht in einem gleichmäßigen Fortſchreiten war, aber doch zu keiner Zeit fehlte. Durch den Einfluß, welchen die Ariſtoteliſche Lehre gewann, wurde die Platoniſche Philoſophie zurückgedrängt, ja überhaupt die übrige alte Literatur geraume Zeit vernachläſſigt; je mehr man in das theologiſche Syſtem ſich verſenkte, um ſo weniger war man geneigt den Lehren der Heiden, ſelbſt des Ariſtoteles die Erkenntniß der Wahrheit zuzugeſtehn, um ſo mehr lernte man den

Abſtand zwiſchen der alten und der neuen Denkweiſe begreifen. Aber wenn man vom kirchlichen Standpunkte faſt bis zu dem Äußerſten kam der weltlichen Wiſſenſchaft allen Werth abzuſprechen, ganz erreichte man es doch nicht. Vielmehr ergab ſich nun nur die Trennung der Theologie von der Philoſophie, und wir gewahren ihre Folgen alsbald darin, daß die Philoſophen, wie Buridan, nun wieder die alten Autoritäten aufſuchen, welche vorher vernachläſſigt worden waren, und nach ihrer Anleitung über das, was die Vernunft aus eigenen Kräften zu erkennen vermöge, ſich Rechenſchaft zu geben trachten.

Doch eben hierin beweiſt ſich nun am deutlichſten, daß es doch nicht gelungen war die verſchiedenen Elemente der alten Bildung, welche auf dieſe Zeiten ſich vererbt hatten, Chriſtenthum und alte Wiſſenſchaft zu einer haltbaren Verbindung zu verſchmelzen. Einen Anſatz hatte man dazu gemacht, als man den Glauben zur Erkenntniß zu bringen ſtrebte. Aber die Hoffnung hierauf war verſchwunden, als man beide nur getrennt neben einander, nur mit Unterordnung der Philoſophie unter der Theologie beſtehen ließ, ja den Satz aufſtellte, daß der Glaube um ſo verdienſtlicher ſei, je weniger er bewieſen oder begriffen werden könne. Der Streit über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen, welcher in dieſer Periode alle Kräfte der Wiſſenſchaft in Anſpruch nahm, hat doch zu keiner Entſcheidung von ihr gebracht werden können. Hierzu war die Grundlage der Bildung, welche man überkommen und ſich angeeignet hatte, nicht breit genug gelegt. Macht und Recht der Autorität beruhen auf dem ſtillen Fortgange der Vernunft in ihrer

Geſchichte, darauf, daß wir nicht ſtets von Neuem anfangen, ſondern durch die Wege unſerer Vorfahren uns leiten laſſen ſollen, bis wir begriffen haben. Um aber dieſe Autorität des geſchichtlich Gebildeten, des Poſitiven, zu begreifen müſſen wir ſie wenigſtens in ihren Hauptzügen überſehen können. Hierzu war der Geſichtskreis des Mittelalters viel zu eng. Es hat einen Verſuch gemacht die Autorität der Philoſophie zu begreifen; aber ihre Entwicklung überſah es nicht genug, um nicht vieles auch ohne ſeine Beweggründe begriffen zu haben nur in einer Ahndung des Richtigen auf Autorität anzunehmen. Noch viel ſchwieriger ſind die Autoritäten der Religion zu begreifen. Sie hängen von den Fügungen Gottes in der Geſchichte der ganzen Menſchheit ab. Man hätte die Erziehung der Menſchheit erforſchen müſſen, um ſie zu begreifen. Aber wie weit war man in dieſer Zeit davon entfernt ſie nur einigermaßen zu überſehn. Daher finden wir auch, daß im Mittelalter der Gedanke an eine Erziehung der Menſchheit, welcher bei den Kirchenvätern lebendig geweſen war, nur in ſchwachen Erinnerungen zuweilen auftauchte, zuletzt aber ganz verſchwand. Dagegen machte ſich trotz dem Realismus der Gedanke geltend, daß die Theologie es nur mit dem Heile der einzelnen Seele zu thun habe, und hiervon gehen alsdann die ſtärkſten Faſſungen des übernatürlichen Glaubens aus. Bei einem Duns Scotus zwar wurde dieſe Richtung noch gemäßigt durch die richtige Einſicht in das Verhältniß des Natürlichen zum Übernatürlichen überhaupt, aber doch ſchon dahin gewendet, daß der Mangel der natürlichen Wiſſenſchaft hauptſächlich in ihrer Unfähigkeit das

Einzelne zu begreifen liege, ja ſchon ſo weit getrieben, daß die Liebe des Nächſten nicht mehr als natürliches Geſetz ſich herausſtellen wollte; erſt der Nominalismus jedoch ſollte ſie zum höchſten Gipfel hinanführen, weil er unfähig war das allgemeine Leben anzuerkennen, welches durch das Menſchengeſchlecht hindurchgeht. Konnte doch ſelbſt die milde Seele eines Gerſon, von dieſer Richtung der Zeit ergriffen, es über ſich gewinnen die Sorge für uns vor der Sorge für andere anzuempfehlen.

Sehen wir auf dieſen Gang der Gedanken, ſo gewahren wir wohl, daß die bisherige Geſtalt der Kirche und die an ſie geknüpfte Bildung ihrem Verfall entgegenging. Daß der Gemeingeiſt in ihr aufgelöſt war, das hat der Nominalismus deutlich ausgeſprochen. In dieſer verneinenden Weiſe arbeitete er einer kommenden Zeit in die Hände. Die Kirche mit ihrer Lehre war als eine Einrichtung der frühern Zeit auf die neuern Völker übertragen worden; ſie ſtellte die allgemeinen Grundlagen dar, auf welchen die neuere religiöſe und wiſſenſchaftliche Bildung beruhen ſollte; ſie baute ſich in dem Bewußtſein dieſer Grundlagen und ihrer Reibungen mit dem Geiſte der neuern Volksbeſtandtheile erſt vollkommen aus und hielt die auseinanderſtrebenden Elemente zuſammen; aber nachdem ſie dies geleiſtet hatte, zerfiel ſie ſelbſt. Ihr Gemeingeiſt hatte in jenem Bewußtſein beruht; es war der Gemeingeiſt einer Erziehungsanſtalt geweſen, welcher ſich auflöſte, ſo wie die neuern Völker zu ihrer Selbſtändigkeit erzogen waren.

Wir müſſen noch einmal die Hauptpunkte in das Auge faſſen, durch welche die Philoſophie des Mittelalters hin-

durchgegangen iſt. Als im 9. Jahrh. die Dinge unter den neuern Europäiſchen Völkern bis dahin gediehen waren, daß man über die Abhängigkeit von der nackten Überlieferung hinausgehn konnte, kam ſogleich die Frage nach dem Verhältniß des Glaubens zur Philoſophie in Anregung. Das Verhältniß der beiden verſchiedenartigen Elemente, welche die Überlieferung des Alterthums gebracht hatte, mußte ohne Verweilen unterſucht werden. Da vertheidigte ſogleich Paſchaſius Ratpertus die alte und am meiſten verbreitete Anſicht, daß in göttlichen Dingen wir nur vom Glauben zum Schauen gelangen könnten, daß für unſern gegenwärtigen Zuſtand der Glaube an das, was der Zukunft vorbehalten iſt, uns genügen müſſe, daß wir aber auch Einſicht in den Glauben zu ſuchen und zu hoffen hätten. Viel kühner entſchied ſich Johannes Scotus zu Gunſten der Philoſophie. Sein Beſtreben war in der That darauf gerichtet die Theologie ganz zu einer Philoſophie des von Gott erleuchteten Geiſtes zu machen. Es war jetzt noch eine Nachwirkung jener alten ſpeculativen Freiheit, welche die Griechiſche Kirche belebt hatte, in der Lateiniſchen Kirche zu verſpüren; Johannes Scotus hatte ſie mit reger Phantaſie ſich angeeignet; er wußte in ihrer Beweglichkeit Platoniſche und Ariſtoteliſche Begriffe zu gebrauchen, wurde aber auch durch ſein Beſtreben Theologie und Philoſophie zu einer Lehre zu verſchmelzen und durch den Geiſt der neuen Dinge getrieben ſeine Gedanken auf ein Syſtem zu richten. Dieſes iſt einfach, aber roh; die chriſtliche Lehre, welcher er ſich doch im Ganzen anſchließt, zwingt es nur unter zweideutige Ausdrücke zuſammen. Eben ſo zwei-

deutig ſind ſeine Gedanken, wenn es ſich darum handelt über die Wahrheit des Weltlichen im Gegenſatz gegen das Göttliche ſich zu entſcheiden. Auf das Mittelalter hat dies Syſtem nur einen geringen Eindruck gemacht, wenn man die geheime Wirkſamkeit, welche ſeine zweideutige Stellung begünſtigte, nicht zu hoch anſchlagen will. Eben dieſe Zweideutigkeit wurde durch die Unbeſtimmtheit der Platoniſchen Lehrweiſe unterſtützt, welche im Syſteme vorherſchte.

Die Herſchaft des Platonismus ging auch auf das folgende Zeitalter der mittelalterlichen Philoſophie über. Doch hatte dies eine viel hierarchiſchere Richtung genommen und die Philoſophie, welche in ſeinem Geiſte ſich entwickelte, mußte daher eine ſtrengere Form ſuchen. Zwar im Anfange des 12. Jahrh. ſuchte noch eine Philoſophie ſich geltend zu machen, welche durch Abſonderung von der Theologie die Freiheit ſich bewahrte mehr den Überlieferungen der Alten, als dem Gange der neuern Dinge nachzugehn; aber je mächtiger dieſer wurde, um ſo weniger konnte eine ſolche Philoſophie auf Erfolg hoffen. Die reinen Platoniker dieſer Zeit ſind nahe daran die weſentlichſten chriſtlichen Lehren aufzugeben. Auch im Nominalismus, welcher ſich zu regen angefangen hatte ohne doch großen Einfluß zu gewinnen, zeigten ſich ähnliche Erſcheinungen. Die Luſt an der Erkenntniß der Natur zieht durch dieſe Seite der Unterſuchungen ſich hindurch. Aber das vorherſchende Beſtreben den Glauben zu begreifen und ein Syſtem der Theologie zu gewinnen wurzelt zu tief in dem Leben dieſer Zeit, iſt zu eng mit allen Bewegungen der Hierarchie verbunden, als daß die Phyſik

des Platon oder eines nominaliſtiſchen Atomismus hätte durchdringen können. War doch der Platonismus dieſer Zeit ſelbſt wenig dazu geeignet dem Leben der Welt eine andere Wahrheit abzugewinnen, als die Wahrheit eines Bildes, einer verworrenen Vorſtellung, einer Verdunkelung des Geiſtes, aus welcher wir uns herauszuarbeiten hätten. Damit hing denn nothwendig auch eine ganz unbeſtimmte Lehrweiſe über Gott zuſammen, welchen man nur als das vollkommene Sein oder Weſen, als die ewige Wahrheit ſich dachte, ohne ſeine Beziehungen zur zeitlichen Welt, ſo wenig man ſie leugnen konnte, in ein deutliches Licht zu ſtellen. So finden wir dieſen Platonismus bei Anſelm, Abälard, Gilbert. Wenn der letztere einen Verſuch machte von der ewigen Welt der Ideen in Gott einen Übergang in die zeitliche Welt zu gewinnen, indem er die individuellen Subſtanzen von den allgemeinen Subſiſtenzen unterſchied, ſo beweiſt dies nur, daß man das Bedürfniß fühlte, das Werden näher an das Ewige heranzuziehn. Dies Gefül wurde wach gehalten durch den praktiſchen Geiſt des Chriſtenthums, durch die praktiſchen Geſetze der Kirche. Darum hatte auch Anſelmus die Freiheit des Willens vertheidigt und von ihr wie vom Glauben oder der Erfahrung des Guten die Erkenntniß des Verſtandes abhängig gemacht. Nach derſelben Seite wendeten ſich nun auch die theologiſchen Sammlungen hin, welche dem praktiſchen Leben in der zeitlichen Welt einen größern Werth beilegen mußten, als ihm die Platoniſche Philoſophie retten zu können ſchien. Durch dieſe Richtung wurde nun die Abwandlung herbeigeführt, welche Hugo von St. Victor der Platoni-

ſchen Lehre gab. In ihr liegen die wichtigſten Gedanken dieſer Zeit am deutlichſten ausgebreitet; auch die Keime der ſpätern Lehren, ſo weit ſie dieſer Zeit angehören, ſind in ihr angelegt. Hugo drang auf die Freiheit der Vernunft, welche von ihren Anlagen zu ihrer Vollendung emporſtreben müſſe und daher das Gute nicht von Natur haben könne. Darin liege ihre Würde, daß ſie es gewinnen, verdienen müſſe. Aber die Vernunft des Menſchen ſei auch zu höhern Dingen beſtimmt, als die natürlichen Geſchöpfe; wenn dieſe nur einzelne Ideen Gottes in ſich tragen, ſo umſchließe jene die Fülle aller Ideen. Daher ermahnt Hugo zur Selbſterkenntniß. In der Einheit unſerer Seele, deren Kräfte insgeſammt der Intelligenz unterworfen und nur verſchiedene Stufen einer und derſelben Kraft ſind, ſollen wir die Erkenntniß aller Dinge und Gottes finden. Doch wird uns noch zu Gemüthe geführt, daß wir in Kraft der Freiheit, welche uns zu Gutem und zu Böſem gegeben war, abgefallen ſind von Gott und verblendet von der Sünde, ſo daß wir nunmehr nur durch Hülfe des erziehenden Gottes und durch die ſinnlichen Mittel der Kirche aus dem Sinnlichen uns herausarbeiten können. So ſollen wir gereinigt werden vom Fremdartigen um in unſerm Geiſte Gott zu ſchauen. Das Myſtiſche in dieſer Lehre, welches noch ſtärker bei Richard von St. Victor hervortrat, beruht weſentlich darauf, daß ſie von der übrigen Welt abgewendet nur in den frommen, Gott zugewendeten Regungen der Seele die Wahrheit ſchauen will. Gegen dieſen pſychologiſchen Weg werden ſogar die religiöſen Übungen der Kirche zurückgeſetzt. Daher kann es uns nicht wundern, daß auch

dieſe neue Wendung, welche der Platonismus genommen hatte, nur ſkeptiſchen Richtungen Nahrung gab.

Inzwiſchen hatten die pſychologiſchen Unterſuchungen auch auf die Frage nach der Verbindung zwiſchen Seele und Leib geführt und ſo wie ſchon früher mathematiſche und phyſiſche Forſchungen auf die Lehre der Arabiſchen Ariſtoteliker aufmerkſam gemacht hatten, ſo wurde nun auch in der Philoſophie das Bedürfniß rege aus dieſer Quelle philoſophiſcher Überlieferung weiter ſich zu unterrichten. Die Arabiſche Philoſophie aber hatte in ähnlicher Weiſe, wie die chriſtliche, von religiöſen Bewegungen aus ſich entwickelt, war jedoch nicht in derſelben Einigkeit mit der Theologie vorgeſchritten, wie dieſe. Sie hatte eine Richtung angenommen, welche der Richtung der chriſtlichen Philoſophie faſt in gerader Linie entgegengeſetzt war. Zwar anfangs hatten die Muatazile auch in ihr die ethiſche Richtung geltend zu machen geſucht; aber die Motakhallim in dem fanatiſchen Eifer für ihre hierarchiſche und deſpotiſche Verfaſſung hatten ihnen obgeſiegt und eine theologiſche Lehre ausgebildet, welche in Gott nur den naturgewaltigen, zwar erleuchtenden, aber auch nur nach Willkür, ohne allgemeines Geſetz wählenden und verwerfenden Herrn ſah. Ihrem Scharfſinn entging es nicht, daß ſie dadurch jede Stetigkeit der urſachlichen Verbindung und des zeitlichen Fortganges aufhoben, nur Atome in Raum und Zeit als Schöpfungen Gottes ſetzten. Im Gegenſatz gegen dieſe Beſtreitung aller phyſiſchen und metaphyſiſchen Geſetze hatte ſich die Philoſophie der Arabiſchen Ariſtoteliker gebildet. In ihr pflanzte ſich eine Lehre fort, welche in ſteigendem Maße

die Anſicht geltend machte, daß die Bildung und der Fortgang der Welt als ein Naturproceß zu denken ſei. Eine Verbindung der Emanationslehre mit dem aſtronomiſchen Syſtem der Alten und mit Aſtrologie fand ſich in ihr von Anfang an. Auch hatte ſie mancherlei ſchwärmeriſche Anſichten der Neu-Platoniker über die Anſchauung der Wahrheit mit den Lehren des Ariſtoteles vom thätigen und leidenden Verſtande verſchmolzen, vertheidigte aber auch in einer verſtändigen Weiſe, den natürlichen Fortſchritt unſeres Denkens zu bewahren bemüht, die Forderung der Wiſſenſchaft, daß in ihr Verſtandenes und Verſtehendes ſich vereinigen ſollten. Die Hauptſchwierigkeit iſt nun, wie mit dieſer Forderung der Gegenſatz zwiſchen Form und Materie ſich vereinigen laſſe. Zwar El-Farabi ſcheint die Materie noch nicht als zweites, von Gott unabhängiges Princip der Welt angeſehn zu haben; aber die phyſiſche Anſicht der Dinge fortſchreitend in der Entwicklung dieſer Philoſophie ließ bald keinen Zweifel darüber aufkommen, daß alles nur aus einer Wechſelwirkung zweier Urgründe ſich bilde, des leidenden Stoffes und der thätigen, von Gott ausgefloſſenen Form. Ganz entſchieden iſt dieſe Anſicht bei Ibn Sina vorhanden. Die Frage, welche ihn vorherſchend beſchäftigt, iſt, wie aus der Verbindung der Materie mit der geiſtigen Form die Erkenntniß der Natur und Gottes ſich ableiten laſſe. Zu dieſem Zwecke bietet er ſeine pſychologiſchen Lehren über die Verbindung der thieriſchen Seele mit den Theilen des Gehirns aus, unterſcheidet die verſchiedenen Thätigkeiten des Gemeinſinns, der Einbildungskraft, der ſinnlichen Urtheilskraft, des Gedächtniſſes und der Phantaſie um

in ihnen Vorbildungen für den Verſtand nachzuweiſen, unterſcheidet nicht minder ſcharf und einleuchtend die Begriffe und Grundſätze des Verſtandes von den ſinnlichen Vorſtellungen und Urtheilen und fordert für die erſtern, damit Verſtandenes und Verſtehendes ſich völlig einigen können, einen Act, welcher von aller Materie frei iſt. Da ſoll in reiner Energie der thätige Verſtand des Himmels unſerm leidenden Verſtande, der Form unſeres wahren Weſens, unſerer reinen Seele, das Verſtändniß eingießen. Wir können nur leidend dabei uns verhalten und dem Gaſte eine Wohnung bereiten, indem wir unſere Seele reinigen. Dies iſt der einzige Punkt, wo eine Erinnerung an das ſittliche Leben die Lehre des Ibn Sina berührt um ihm jedoch nur eine verneinende Rolle anzuweiſen. Dagegen findet nun die ſkeptiſche Richtung, welche El-Gazali ergriff, daß die Philoſophie aufgebläht vom Wiſſen dem ſittlichen Leben und dem religiöſen Geſetze nicht genug zugeſtehe. Die Philoſophie weiß nur vom Allgemeinen; aber das Allgemeine zu erkennen, das kann uns nicht genügen. El-Gazali will in myſtiſcher Entzückung den Himmel und ſeine Heerſcharen, die Scharen der Engel und der Heiligen ſchauen. Deswegen hält er den Weg der Philoſophie für einſeitig. An die Lehre der Philoſophen ſich anſchließend, daß wir ſtufenweiſe uns vorbereiten müſſen um das Höchſte zu empfangen, ſucht er es wahrſcheinlich zu machen, daß wir auch noch über die Philoſophie hinaus zu einer höhern Stufe des Lebens in der Anſchauung Gottes und der überſinnlichen Welt gelangen könnten. Aber nur der Gehorſam gegen das Geſetz und die religiöſen Übungen der

Sufi ſcheinen ihm hierzu den Weg zu zeigen. Wenn nun in dieſer Lehre ein Widerſpruch der poſitiven Religion gegen die Philoſophie ſich ausſpricht, welcher auch im Morgenlande Erfolg gehabt zu haben ſcheint, ſo konnte eine ſolche Richtung doch bei den Spaniſchen Arabern nicht durchdringen; denn dieſe ſollten noch entſchiedener, als die Araber des Morgenlandes, die phyſiſche Seite der Weltbetrachtung zur Sprache bringen. Wenn auch Ibn Tofeil derſelben ſchwärmeriſchen Anſchauungslehre huldigte, auf welche El-Gazali ſich geſtützt hatte, ſo machte er ſie doch gänzlich los vom Geſetze und begehrte nur durch ſie über die Zuſammenſetzung des Weltſyſtems belehrt zu werden. Aber auch die Lehre von der völligen Abſonderung des Geiſtes von der Materie ſollte durch die phyſiſche Richtung der Ariſtoteliker erſchüttert werden. Immer ſtärker drang man darauf, wie Ibn Badſcheh's und Avicebron's Lehren beweiſen, daß nur aus den natürlichen Anlagen der Dinge, aus der zum Grunde liegenden Materie und ihren Vorbereitungen in allmäligem Fortſchritt alles ſich entwickeln könne, daß mithin in dieſer Welt nichts ohne die nothwendige Grundlage der Materie ſei. Hierauf ſtützte ſich Ibn Roſchd, indem er jedoch zugleich die höhere Materie von der niedern unterſchied und nicht zugeben wollte, daß die erſtere im eigentlichen Sinne des Wortes Materie heiße. Denn den Wegen der Emanationslehre folgend unterſchied er überhaupt Früheres und Späteres, jenes als die höhere Urſache, dieſes als die unvollkommnere Wirkung, welche beide gleichen Namen erhielten, weil die Urſache nach ihren Wirkungen benannt werden dürfe, zwiſchen welchen aber

doch nur eine Analogie ſtattfinde. Nur in einer ſolchen ſuchte er auch die Erkenntniß Gottes, der oberſten Urſache, ſich anzueignen. Denn nur aus der Welt, ſeiner Wirkung, könnten wir ihn erkennen. Dabei trieb Ibn Roſchd den Dualismus ſeiner Vorgänger erſt zu ſeiner vollen Höhe hinauf, indem er die urſprüngliche Materie keineswegs als ein völlig unbeſtimmtes Vermögen betrachtete, ſondern die vorbereitenden Keime einer jeden Wirklichkeit in ihr ſuchte. Es ergiebt ſich ihm nun eine Anſicht der Welt, welche durchaus phyſiſch iſt. Gott hat ſie von Ewigkeit her nach ewigen Geſetzen gebildet und in dieſen Geſetzen wird ſie auch immer erhalten. Daher iſt alles in der Welt in einem unwandelbaren Syſteme einer lebendigen Gliederung geſtaltet. Vom Himmel herab dringen die belebenden Kräfte durch alle Sphären des Weltalls hindurch; vom Monde herab erreichen ſie auch die niedrigſte Sphäre des wandelbaren Lebens auf dieſer Erde, wo ſie eine allmälig fortſchreitende Entwicklung, doch nur im Einzelnen und nach phyſiſchen Geſetzen hervorbringen. Einen Fortſchritt des Menſchengeſchlechts in ſeiner Geſchichte kann Ibn Roſchd von dieſer Anſicht ausgehend nicht zugeben. Die Vernunft auf der Erde, welche er weſentlich in der ſpeculativen Erkenntniß ſucht, bleibt immer dieſelbe, wenn ſie auch Orte und Luftſtriche wechſelt; immer bleibt derſelbe leidende Verſtand der Erde zugetheilt und immer wird er von dem thätigen Verſtande des Mondes zum Erkennen bewegt, nur erſcheint er bald in dem einen, bald in dem andern Menſchen und wandelt von dem einen zu dem andern Volke. Auch in dieſer Lehre wird die Einheit des Verſtandes, des Ver-

ſtehenden und des Verſtandenen behauptet und von der Wiſſenſchaft alles abgeleitet, ſo daß dem Verſtande alles durchſichtig iſt; aber auf Erden iſt ſelbſt der ſpeculative Verſtand nur im Wechſel; das iſt das ewige Geſetz, welches über die Erde herſcht, wie über die ganze Welt, weil ſie aus ewigen Principien hervorgehend nur in einer unveränderlichen Ordnung ſich geſtalten kann.

Als nun dieſe Lehre der Arabiſchen Ariſtoteliker zu den neuern Europäiſchen Völkern kam, war hinlänglich dafür geſorgt, daß ſie nicht in allen ihren Theilen Beifall und Autorität gewinnen konnte. Nicht allein daß ſie von den Feinden der Chriſtenheit kam, mußte mißtrauiſch gegen ſie machen; die Philoſophie der chriſtlichen Völker war auch ſchon weit genug im Bewußtſein ihrer Grundſätze vorgeſchritten um ſogleich im Dualismus und in der äußerſten Einſeitigkeit der phyſiſchen Weltanſicht etwas mit ihr Unvereinbares zu erkennen. Wenn daher auch aus dem Eifer für die neue Fundgrube der Wiſſenſchaft einige Vorliebe für die Phyſik erwachte, ſo konnte dieſe doch nicht lange im Vordergrunde der Forſchung ſich erhalten. Einige allgemeine Grundſätze der Phyſik wurden zwar herübergenommen, aber die Hauptpunkte der Emanationslehre, der Dualismus, der Fatalismus, die Lehre von der Ewigkeit der Welt, von der Erleuchtung unſeres Verſtandes nicht durch Gott, ſondern durch den thätigen Verſtand, welcher unabhängig vom menſchlichen Verſtande ſei, ferner die Lehre, daß allen Menſchen nur ein leidender Verſtand zukomme, und viele andere Punkte der Arabiſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie wurden beſtändig und faſt ohne Ausnahme beſtritten. Was aber der Ariſtoteli-

ſchen Philoſophie die Gunſt der Zeiten zuwandte, war ſchon vorbereitet durch den Gang, welchen der Platonismus der vorigen Periode einzuſchlagen begonnen hatte. Was jener den Vorzug vor dieſem gewann, war der Vortheil, welchen ſie für die Erklärung des Lebens und beſonders des freien Lebens in der Energie der Vernunft gewährte. Dadurch kam man über die Anſicht hinweg, daß die Ideen und das Weſen der Dinge von Anfang an fertig wären, und konnte nun den Gedanken durchführen, daß alles aus unvollkommenen Anfängen heraus gradweiſe und durch nothwendige Vorbereitungen hindurchgehend zu ſeiner Vollendung aufſteigen müßte. Erſt hierdurch wurde es möglich die ſittliche Anſicht der Dinge durchzuführen, welche das theologiſche Syſtem des Mittelalters beſtändig im Auge gehabt hatte. Zwar nicht ohne manche, zuweilen ſtörende Anbequemungen an die theologiſche Überlieferung geſchah dieß; aber im Ganzen ſtellte ſich doch jetzt eine Denkweiſe heraus, welche auf einer frommen Geſinnung beruhend ihre philoſophiſchen Grundſätze bis auf einen gewiſſen Punkt folgerichtig durchzuführen wußte. Von dem Verlangen der Vernunft nach dem höchſten Gute ausgehend forderte man alle Bedingungen, welche zu ihm erforderlich ſind. Dazu gehört vor allen Dingen die Erkenntniß der Wahrheit, der erſten Urſache und des letzten Zwecks, d. h. Gottes, von welchem alles abhängt. Er hat die Welt nach ſeinen Ideen geſchaffen, aber zunächſt die Materie, welche der Anfang aller Wirklichkeit, nur das Vermögen zu jeder eigenen Thätigkeit der Dinge iſt. Nur Schritt vor Schritt können alle Dinge aus dieſen Anfängen ſich entwickeln; was ſie aber ent-

wickelt haben, ſoll als Vorbereitung für höhere Entwicklungen ihnen bleiben. Da ſoll auch die Vernunft aus ſinnlichen Anfängen durch freie Thätigkeit ſich erheben, ſoll Gottes Ideen, die Ordnung der Welt und alle Gründe ihres Daſeins und Lebens, ſelbſt die Materie in ihrem Urſprunge erkennen. In dieſer Anſicht verwandeln ſich alle Dinge der Welt in Gedanken der ſchöpferiſchen Vernunft, welche die geſchaffene Vernunft von Gott erleuchtet nachzudenken vermag. Im Sinnlichen übt ſich dieſe; das Verworrene unterſcheidend, es in ſeine Gedanken zerlegend, ſie nach Arten und Gattungen ordnend und vom Niedern zum Höhern hinanſteigend kommt ſie zum Verſtändniß. Da werden die allgemeinen Gedanken Gottes, welche das Einzelne der Welt zuſammenhalten, zuerſt Gründe des Beſondern und wohnen als ſolche in den Dingen der Welt; aber die Gedanken des menſchlichen Verſtandes ſteigen auch wieder vom Beſondern zum Allgemeinen empor. Dies vollbringt der thätige Verſtand, welcher dem Menſchen beiwohnt, aber auch der beſtändigen Erleuchtung durch den allgemeinen thätigen Verſtand Gottes bedarf. In der Durchführung dieſer Lehren ſtörte jedoch zunächſt die Meinung, welche von der Emanationslehre herrührte, daß die Wirkung geringer oder weniger umfaſſend als die Urſache ſein müſſe; ſie wurde noch durch andere Lehren unterſtützt, durch die Annahme von Gradunterſchieden nicht allein im Leben, ſondern auch im Weſen der Dinge, durch die Anſicht, daß die Unterſchiede das Allgemeine in der Materie contrahiren müßten. Um die Schwierigkeiten, welche hieraus für die Vollendung der weltlichen Dinge und beſonders der menſchlichen

Vernunft entſpringen, drängen ſich die Streitigkeiten der Schule zuſammen. Albert der Große wußte keinen andern Ausweg, als durch die Annahme, daß im himmliſchen Reiche der Gnade zwar ein Unterſchied der Geſchäfte, aber nicht der Grade ſtattfinde, eine Annahme, welche gegen den Geiſt des Syſtems von der phyſiſchen die ſittliche Ordnung der Welt abſondert. Thomas von Aquino, indem er das praktiſche Leben dem theoretiſchen unterordnen möchte, kann doch von jenen Schwierigkeiten gedrückt der weltlichen Wiſſenſchaft nur wahrſcheinliche oder analoge Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zueignen und iſt genöthigt über die natürliche Wiſſenſchaft den Glauben und die theologiſchen Tugenden zu ſetzen, damit wir durch ſie über die Grenzen unſerer beſchränkten Natur hinausgeführt werden und zum Schauen Gottes gelangen. Zwar weiß Duns Scotus das Widerſprechende in den Annahmen über die Erhöhung unſerer Natur nachzuweiſen und bedarf ihrer nicht, weil er begriffen hat, daß Bedingtes und Unbedingtes von beiden Seiten her verhältnißmäßig zuſammengehören, und genau ohne vermittelnden Zuſatz zu einander paſſen müſſen; das Übernatürliche iſt ihm daher auch nur die Vollendung des Natürlichen, durch den Zuſammenhang mit dem Übernatürlichen herbeigeführt; aber indem er nun die menſchliche Wiſſenſchaft mit dem Verlangen der Vernunft nach ihrer Vollendung vergleicht, findet er ſich doch wieder auf jene Schwierigkeiten zurückgeworfen. Denn die natürliche Wiſſenſchaft will nicht ausreichen, ſie, welche doch in ihren phyſiſchen Lehren nur das gewöhnlich Geſchehende, welche in aller Weiſe nur das Allgemeine, nicht das Beſondere zu erkennen vermag.

Und doch iſt es das Beſondere, auf deſſen Heil es abgeſehen iſt. Daher tritt bei ihm die praktiſche Richtung der Kirchenlehre mit unbeſchränkter Macht ein. Der Verſtand wird dem Willen untergeordnet, wie beim Menſchen, ſo bei Gott. Als Mittel muß er dienen um uns zur Seligkeit zu führen, ſo wie auch Gott als Mittel ihn gebraucht die Ordnung der Welt herzuſtellen. Wenn auch Duns Scotus dadurch, daß er die Einheit der Seele über dem Gegenſatz zwiſchen Verſtand und Willen zu bewahren ſucht und eben ſo in dem vollkommenen Weſen Gottes eine höhere Vermittlung der Gegenſätze erblickt, zu erkennen giebt, daß er das Weſen der Dinge über die Willkür des Verſtandes nicht vergeſſen hat, ſo bleiben jene Einheiten doch nur im myſtiſchen Hintergrunde ſeiner Lehre aufgeſpart, die Welt in ihrem Werden wird von ihnen nicht durchdrungen. Unſtreitig wird in dieſer Richtung der Gedanken das wiſſenſchaftliche Streben der Vernunft zu wenig beachtet; aber unſtreitig hatte auch die einſeitige Grundlage der Unterſuchungen zu dieſer praktiſchen, alles dem Willen unterordnenden Anſicht hingetrieben.

Nachdem nun durch dieſe Syſteme des 13. Jahrh. die praktiſche Bedeutung der Theologie immermehr ſich enthüllt hatte, ſchien die Hülfe der Wiſſenſchaft, welche zu ihrem Aufbau gebraucht worden war, entbehrlich geworden zu ſein. Was in der Mitte der Syſteme zwiſchen dem vernünftigen Verlangen nach Gott und der Glückſeligkeit im Schauen oder im Genuſſe Gottes lag, die ganze Reihe der Unterſuchungen über metaphyſiſche Fragen, ſchien doch nur der weltlichen Wiſſenſchaft an-

zugehören, von welcher man eingeſtand, daß ſie nicht zu Gott führen könnte. Es ſchien ſich herausgeſtellt zu haben, daß nur der fromme, von Gottes Offenbarungen erleuchtete, das Verdienſt im Glauben ſuchende Wille den Lohn des ewigen Lebens davon tragen werde. Dies darzuthun ſchien auch keiner großen Gelehrſamkeit, keiner weitläuftigen Beweiſe zu bedürfen. Der Nominalismus fand es bequem die Anſprüche der weltlichen Wiſſenſchaft auf die Erkenntniß der göttlichen Gedanken auf einmal zu beſeitigen, indem er alle allgemeine Begriffe nur für Einbildungen und leere oder verworrene Abſtractionen der menſchlichen Seele anſah; da erklärte er, daß wir in natürlichem Erkennen nur Zeichen, welchen in den Dingen nichts entſpräche, zu erblicken vermöchten. Nun ſollte das fromme, gläubige Gemüth allein zu Gott führen, ohne daß es der Wiſſenſchaft oder des weltlichen Handelns in thätiger Liebe bedürfte. Wenn auch der Realismus dieſer Zeit hierin nicht völlig beiſtimmte; wenn er auch behauptete, daß unſere natürliche Wiſſenſchaft ausreichte die Dinge und ihre Ordnung und die Weisheit Gottes in der Schöpfung zu erkennen, ſo theilte er doch die Überzeugung, daß es weſentlich nur darauf ankommen würde unſere Pflicht zu erkennen und zu üben in einer völligen Hingebung an Gott, alsdann würden uns alle übrige Dinge zufallen. Dieſes einfache Ergebniß ſollte nun alle müßige Neugier abſchneiden; den Glauben hatte man nun nicht erforſcht; aber man glaubte erkannt zu haben, daß es vielleicht nicht möglich, gewiß aber nicht nöthig ſei ihn zu erforſchen; denn der einfältige Glaube ohne Philoſophie führe eben ſo weit, als die tiefſte Forſchung.

Die Philoſophie, welche man jetzt neben der Theologie trieb, ſchien nur eine Sache des müßigen Überfluſſes zu ſein.

Man kann nicht daran zweifeln, daß auch für den menſchlichen Geiſt den Zeiten der Anſpannung die Zeiten der Ermattung folgen müſſen. Wenn er auch niemals ruht, ſo beſchleicht ihn doch, wie Averroes lehrt, das Bedürfniß aus dem einen Gebiete ſeiner Arbeit in das andere Gebiet ſich hinüber zu flüchten und ſeine Erholung im Wechſel der Beſchäftigung zu ſuchen. Wenn er nun aber abläßt die alten gewohnten Bahnen weiter zu verfolgen, ſollten darum die Früchte ſeiner frühern Arbeit verloren gegangen ſein? Die Philoſophie des Mittelalters war mit jugendlicher Begeiſterung an das gegangen, was ſie für ihre Aufgabe hielt; ſie hatte es nicht löſen können; immer kühler wurden ihre Hoffnungen; ihre Forſchungen ermatteten zuletzt. Aber wenn auch ihre Unternehmungen ihre Kräfte überſtiegen, müſſen deswegen ihre Übungen vergeblich geweſen ſein, ſollten ſie nicht anderes, als was ſie ſuchten, auch zum Nutzen der ſpätern Zeit an das Licht gebracht haben?

Nicht leicht wird jemand ſich verleugnen können, daß die Philoſophie des Mittelalters eine fruchtbare Übung in wiſſenſchaftlichem Nachdenken für die neuern Völker geweſen iſt; aber man möchte auch ihre neuen Erfindungen, welche ſich bis auf gegenwärtige Zeit bewährt hätten, nach der Reihe aufgezählt ſehen. Wer ſolche Forderungen ſtellt, der verkennt in der That den Gang unſerer philoſophiſchen Entwicklung und ihren gegenwärtigen Standpunkt. Nur im Kampf entgegengeſetzter Richtungen

hat ſie bisher ſich bewegen können; wie ſie gegenwärtig ſteht oder ſich bewegt, dürfte nicht leicht etwas zu ermitteln ſein, was, wenn es der eine lobenswerth findet, nicht auch eben ſo gewiß von andern Tadel zu erwarten hätte. Nach dem Mittelalter iſt eine Zeit gekommen, welche faſt blindlings alles für verwerflich hielt, was deſſen Geſchmack verrieth; aber ſie hat doch den Einflüſſen ſich nicht entziehen können, welche die im Mittelalter verbreiteten Gedanken im Stillen fortwirkend auf ſie ausgeübt haben. Die neueſte Zeit hat billiger, ſo wie geſchichtlicher auch über die mittelalterliche Philoſophie zu denken angefangen; aber es ſind meiſtens nur einzelne Bruchſtücke geweſen, welche man von ihr kannte; man hat unter ihnen manche Gedanken wiedergefunden, welche man für Entdeckungen der neuern Zeit gehalten hatte. Doch konnte man ſolche Einzelheiten für glückliche Einfälle anſehn. Bei weitem mehr hat es zu ſagen, was einer getreuen Forſchung nicht entgehen wird, daß bei aller Einſeitigkeit der hierarchiſchen Anſicht der philoſophiſche Geiſt, welcher zu den Syſtemen des Mittelalters trieb, einen Überblick über alle Gebiete, über alle Richtungen der Wiſſenſchaft eröffnete, daß dieſer Geiſt von den allgemeinen Fragen der Wiſſenſchaft faſt nichts unerörtert ließ, vielmehr in jedem Gebiete der Unterſuchung faſt durch die ganze Leiter der Verſuche hindurchtrieb, welche zur Verſtändigung führen zu können ſchienen. Was konnte der ethiſchen Richtung der Kirchenlehre mehr zuwider ſein, als der Fatalismus? Und dennoch haben wir ſeine Anklänge bei Bernhard von Chartres vernommen, die Einflüſſe ungerechnet, welche die Arabiſche

Aſtrologie im Geheimen ausübte. Von dieſem Fatalismus aus durch den Determinismus hindurch bis zum Indifferentismus iſt die Philoſophie des Mittelalters alle Stufen durchgegangen. Was konnte der vorherſchend realiſtiſchen Lehre mehr widerſtehen, als der Atomismus? Und doch führte die Lehre Roſcelin's zu atomiſtiſchen Annahmen und zu ſo eigenthümlichen Anſichten, wie ſie in der Schrift Joſcelin's auseinandergeſetzt ſind. Wenn auch das Beſtreben der Hierarchie auf einen feſten Dogmatismus gehen mußte, ſo ſehen wir doch in philoſophiſcher Unterſuchung alle Stufen des Zweifels von den Scholaſtikern zu wiederholten Malen betreten. Wie ſtark auch ihre Richtung auf die Erkenntniß des Gegenſtändlichen war, ſo wurde doch die ſubjective Begründung der Erkenntniß, welche man irriger Weiſe für eine Eigenthümlichkeit der neuern Philoſophie ausgegeben hat, von ihnen nicht vernachläſſigt; nicht allein den Nominaliſten, ſondern ſogar dem Duns Scotus, den Myſtikern und andern leuchtete ein, daß wir im Selbſtbewußtſein die ſicherſten Anfänge der Wiſſenſchaft zu ſuchen hätten. Dieſe Scholaſtiker, welche in die höchſten Gebiete des Denkens ſich wagten und in dieſen erſt recht ihre Heimath ſuchten, daher vor allen Dingen den Begriffen des Verſtandes ihr Vertrauen ſchenkten, welchen dagegen die Erfahrung, beſonders über die Natur meiſtens verſchloſſen war, ſie haben demungeachtet nicht unterlaſſen zu bemerken, daß unſer Verſtand von den Sinnen aus durch Einbildungskraft und Gedächtniß genährt werden müſſe, wenn er zu ſeiner Reife kommen ſoll.

Dies ſind die Früchte des ſyſtematiſchen Strebens im

Mittelalter. Wenn wir dagegen der patriſtiſchen Philoſophie haben nachrühmen können, daß ſie eine weſentlich neue Anſicht der Dinge in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung gebracht habe, ſo gilt dies von der Philoſophie des Mittelalters nicht. Die chriſtliche Denkweiſe, wie ſie jene überliefert hatte, blieb im Weſentlichen die Grundlage für dieſe; nur durch ihren ſyſtematiſchen Blick auf den Zuſammenhang der einzelnen Lehren wurden die Scholaſtiker befähigt, ja genöthigt vieles genauer zu beſtimmen, was früher nur ganz im Allgemeinen angenommen worden war, vieles zu mäßigen, zu berichtigen, zu ergänzen, was die patriſtiſche Philoſophie nur in rohen Umriſſen und lückenhaft gegeben hatte. Faſt an allen Punkten ihrer Unterſuchungen wird man dies gewahr werden. Die patriſtiſche Philoſophie hatte zwar die Macht der dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſe und der Emanationslehre im Allgemeinen gebrochen, aber doch nicht völlig alle Überbleibſel derſelben beſeitigt. Daher hatten die Scholaſtiker noch viel mit dieſen Dingen zu thun. Der Begriff der Materie mußte genauer unterſucht werden. Die Ergebniſſe, welche man hierbei fand, waren von keinem geringen Belang. An die Lehre ſich anſchließend, daß alles aus urſprünglichen Keimen, welche in der Natur der Dinge angelegt, aber anfangs ungeſtaltet ſind, ſich entwickeln müſſe, entdeckte man jetzt erſt, daß in einem Syſteme, welches alles von Gottes Verſtand und Willen herleitet, die Materie nichts anderes bedeuten könne, als die ungeformten Anfänge des Daſeins, die noch unentwickelten, verworrenen Keime, welche als die Grundlage der Contingenz zu betrachten ſind. Eben ſo

weit war man hierdurch davon entfernt ihr eine nur verneinende Bedeutung beizulegen, wie ihr Ewigkeit zu leihen; denn der Anfang der bedingten Entwicklung hat eben das Unbedingte vor ſich; die Entwicklung der Welt muß einmal beginnen. Daher konnte man nun auch ungeſtört den Gedanken durchführen, daß alle Dinge der Welt zu ihrer Grundlage der Materie bedürfen, ohne doch hierin eine nothwendige und unüberſteigliche Beſchränkung der Dinge zu ſehn. Als einen Nebenpunkt, welcher hieran gränzte, kann man es bezeichnen, daß Duns Scotus, welcher dieſe Unterſuchungen zu ihrem Ende trieb, ſich nun mit Erfolg der Anſicht entgegenſetzen konnte, daß die Natur des Böſen im Sinnlichen oder in etwas rein Negativem beruhe. Noch genauer hing damit zuſammen, daß nun erſt die Schwierigkeiten gehoben waren, welche die Undurchdringlichkeit der Materie durch den Geiſt der Erkennbarkeit der weltlichen Dinge entgegengeſetzt hatte. Die Forderung, daß wir die Gründe der Dinge erkennen ſollen, konnte erſt jetzt in ihrem ganzen Umfange durchgeführt werden, indem ſelbſt die Materie nicht mehr als etwas zurückbleibt, was ohne Wahrheit iſt und alſo kein Gegenſtand der Wiſſenſchaft werden kann. Sie hat ihre Wahrheit und ihren Grund in Gottes ſchöpferiſcher Macht. Keine frühere Zeit, müſſen wir ſagen, hatte ſo ausführlich und entſchieden die wiſſenſchaftliche Forderung vertreten, daß im Erkennen Erkanntes und Erkennendes in allen Punkten ſich einigen müſſen. Und um ſo höher iſt ihr dies anzurechnen, je leichter ihre Abneigung gegen das weltliche Leben ſie hätte verleiten können von den Gründen desſelben ihre Aufmerkſamkeit abzuwenden. Auch

die richtige Einsicht, welche diese Zeit über das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern deutlich zu entwickeln wußte, steht damit in der engsten Verbindung. Indem sie wie thierisches und vernünftiges Urtheil, so auch allgemeine sinnliche Vorstellungen und Begriffe des Verstandes unterschied und die Wahrheit der letztern behauptete, brachte sie doch zur Einsicht, daß die Ideen unserm Verstande nicht als fertige Gedanken angeboren, sondern in ihm nur angelegt sind, als Dispositionen zu Gedanken, welche erst durch sinnliche Anregung und durch die freie Thätigkeit unseres Verstandes zur Wirklichkeit kommen sollen. So sollen wir überhaupt nur aus sinnlicher Verworrenheit nicht ohne Beihülfe des Willens zur deutlichen Erkenntniß gelangen, welche nur von oben herab, durch Vermittlung allgemeiner Begriffe gewonnen werde. Denn unser Wille muß uns dem Höhern zuwenden, am Gesetz, am Guten uns Gefallen finden lassen und aus den unentwickelten Gedanken die deutlichen Erkenntnisse hervorziehn, wenn wir der höhern Erleuchtung theilhaftig werden sollen. Eben dieser Einfluß des Willens auf das Erkennen wurde alsdann zur Begründung des Indifferentismus benutzt, welche wenn auch nicht als ein reiner Fortschritt, doch als ein anregender Versuch in der Entwicklung der philosophischen Lehre angesehn werden muß.

Wenn man jedoch Systeme beurtheilen will, wird man vornehmlich auf die Anlage des Ganzen zu sehen haben. Was nun diese betrifft, so haben die theologischen Systeme des Mittelalters zwar auch dazu beigetragen das Wesen der philosophischen Forschung deutlicher heraustre-

ten zu laſſen, aber auch durch ihre Einſeitigkeit den Verfall dieſer Art der Forſchung herbeigeführt. Es waren Forderungen der Vernunft, wovon man ausging, wie dergleichen nicht minder von einem Sokrates, von einem Kant und vielen andern Philoſophen zur Grundlage der Unterſuchung gemacht worden ſind. Wer den Gang der philoſophiſchen Unterſuchungen im Auge hat, wie er nun ſeit Jahrtauſenden ſchon ſich getreu geblieben iſt, der wird wohl kaum daran zweifeln können, daß hierin ein weſentlicher Zug der Philoſophie ausgedrückt iſt. Nach ſo vielen vergeblichen oder ungenügenden Verſuchen den erſten Grund oder den letzten Zweck aller Dinge aufzudecken hat man doch nicht davon ablaſſen können ihm nachzuforſchen. Dieſe frommen Wünſche haben eine bezaubernde Gewalt über den wiſſenſchaftlichen Geiſt und ſie haben ein Recht ſich vernehmen zu laſſen. Aber man hüte ſich ihnen eine zu eingeſchränkte Deutung zu geben. Wenn es die Wirkung der Poſtulate der Vernunft, welche Kant zur Grundlage ſeiner poſitiven Erkenntniſſe aufſtellte, unſtreitig geſchwächt hat, daß er ihnen Gültigkeit nur im Gebiete der praktiſchen Vernunft zugeſtand, ſo dürfen wir annehmen, daß eine ähnliche Einſeitigkeit in den Grundlagen der mittelalterlichen Philoſophie auch eine ähnliche Wirkung gehabt haben werde. Zwar ſo einſeitig, wie Kant ſeine Forderungen ſtellte, ſchienen auf den erſten Anblick die Forderungen des theologiſchen Syſtems nicht zu ſein; das höchſte Gut, welches die Vernunft fordert, ſoll die Erkenntniß aller Wahrheit in ſich ſchließen; aber von vorn herein iſt hierbei auf die übernatürliche Hülfe gerechnet und die übernatürliche Wahrheit iſt es daher

auch eigentlich nur, was man erkennen will; das Natürliche, das Weltliche gilt nur als Mittel. Deswegen werden der Glaube und die kirchlichen Sacramente herbeigezogen, dem praktischen Leben, den theologischen Tugenden wird der Vorzug vor den weltlichen Wissenschaften zuerkannt; immer deutlicher stellt es sich heraus, wie das System mehr auf den Willen und die Frömmigkeit des Gemüths vertraut, als auf das theoretische Leben; auch das Ziel der Vernunft, welches man fordert, wird in Übereinstimmung hiermit zuletzt wesentlich als Genuß der Seligkeit gefaßt und der Wissenschaft, selbst dem Schauen Gottes bleibt nur eine untergeordnete Stellung. Wir sehen wohl, wie durch diese Anlage des Systems die Neigung das Leben der Vernunft zu spalten sich hindurchzieht. Die weltlichen Bestrebungen, zu welchen auch die natürliche Erkenntniß gehört, werden an sich als etwas Werthloses angesehn, wärend die fromme Gesinnung allein, welche von der Welt sich zurückzieht, den Preis davontragen soll. Wenn nun zuletzt der Nominalismus die weltliche Wissenschaft unzureichend fand über die Zeichen der Dinge hinaus uns irgend eine Erkenntniß der Wahrheit zu gewähren, so offenbart sich in ihm nur die geheime Neigung, welche in der ersten Anlage des Systems gelegen hatte. Gegen diesen Ausgang aber mußten sich alle die Lebenskeime empören, welche die neuern Völker an die Natur und an die Geschichte der Welt fesselten. Ihre weitere Entwicklung mußte von diesen Einseitigkeiten des Systems, von diesen Ergebnissen sich lossagen.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichſchen Univerſitäts-Buchdruckerei.

Anzeige-Blätter.

Das Leben **Johann Calvin's**, des großen Reformators, mit Benutzung der handschriftlichen Urkunden, vornehmlich der Genfer, Züricher (und Pariser) Bibliothek entworfen, nebst einem Anhange bisher ungedruckter Briefe und anderer Belege, von Paul Henry, Dr. Theol. und Prediger zu Berlin. — Erster Band, mit einem Bildnisse und einem Facsimile der Handschrift Calvin's. — Zweiter Band, mit einem vollständigen Alphabet der Abkürzungen der Calviniſchen Handschrift und einem Facsimile seiner verschiedenen Unterschriften. — Dritter Band in zwei Abtheilungen, mit einem Facsimile der Handschrift Servet's und einer vollständigen literariſchen Notiz über die Werke Calvin's. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1835 — 1844. 8.

Dieſes ausführliche Werk über das Leben Calvin's ist mit der zweiten Abtheilung des dritten Bandes beendigt. Der Verf. hat in dem ersten Theile vornehmlich die Ausbildung des evangeliſchen Glaubens, im zweiten das Kirchenregiment, die Synodalverfaſſung mit der Entstehung und Handhabung der kirchlichen Disciplin, und in dem letzten die Kämpfe des Reformators mit den Irrlehrern, die Ausbreitung und den Gipfel seiner Wirksamkeit dargelegt. Es dürfte daher dieſes nach den Quellen und mit strenger Gewiſſenhaftigkeit gearbeitete Werk eine bedeutende Lücke in der neueren

Kirchengeſchichte ausfüllen, da uns die Einzelheiten von Calvin's Leben ſo gut wie unbekannt, und namentlich die gemüthliche und zarte Seite ſeines Geiſtes, wie ſie in ſeinem Privatleben, ſeiner Correſpondenz und treuen Seelſorge hervortritt, uns faſt ganz verborgen geblieben war. Über achthundert ungedruckte Briefe haben dem Verf. zu Gebote geſtanden. Ein ſolches gründliches Werk wurde ſchon längſt erwartet und wird in der jetzigen Zeit um ſo mehr eine gute Aufnahme finden, da die Kirche einem ſo bedeutenden Kampfe entgegengeht und wir in Calvin's Werken und Schriften für denſelben Waffen die Fülle, ſo wie die Grundlage der Verfaſſung der evangeliſchen Kirche der katholiſchen gegenüber finden. Der Verf. iſt jedoch weit entfernt, nur polemiſch zu Werke zu gehen; obwohl er zwar darauf hinweiſet, daß in der römiſch-katholiſchen Kirche ein bedeutender Abfall vom Pabſtthum zu erwarten iſt, ſo iſt er doch allezeit bereit, das Gute und Chriſtliche auch bei den Gegnern anzuerkennen.

In der Vorrede zum dritten Bande lernen wir den Geiſt kennen, der ihn leitete. „Es hat die Reformation ein Werk begonnen, welches vollendet werden muß; das alte jeſuitiſche Spinngewebe, welches wieder über uns ausgeworfen wird, muß zerriſſen werden; die evangeliſche Kirche muß ihren apoſtoliſchen Höhepunkt erreichen. Schon früher hat ſie an der Läuterung der katholiſchen Kirche Theil gehabt, und wir reichen mit Vertrauen die Bruderhand den Vielen in jener Schweſterkirche, bei welchen der Irrthum zurücktritt, weil ſie mit uns die evangeliſche Wahrheit wollen.“ — Auch auf dem Gebiete der evangeliſchen Kirche erſcheint das Werk als zeitgemäß. „In Deutſchland wird es dazu beitragen, ſo Gott will“, äußert der Verf., „die Zwiſtigkeiten unter uns und die Aufreizungen gegen die reformirte Kirche zu entfernen, und Denjenigen ins Gewiſſen reden, welche ihrer Schweſtergemeinde gern mit der alten Abneigung, die ſo unſäglichen Fluch über uns gebracht hat, entgegentreten möchten. Alle wahrhaft Evangeliſchen werden ſich nicht durch falſche Bedenken viel Sorge und Mühe machen, und wohl gar den tiefen Glauben Calvin's an das Nachtmahl des Herrn verdächtigen; ſie werden mit Entſchiedenheit und Begeiſterung auf das Eine, was Noth thut, blicken, welches die beiden Kirchen verbindet, die Rechtfertigung durch den Glauben in Chriſtus, von der Calvin wie Luther auf allen Seiten ſeiner Werke erklärte, daß ſie das Leben der Kirche ſey. In einer Zeit, wo ſo Großes zu thun iſt, haben wir nicht Zeit zum Streit, und werden nach einem unheiligen Kriege in dem ſeligen Frieden und in der Einheit des Bekenntniſſes feſtſtehen, welches alle evangeliſchen Chriſten vereinigt. Das Schickſal der Welt liegt in unſerer Hand, die wir den Sieg der Wahrheit, nach allen Richtungen hin, wollen, gegen den Geiſt des antichriſtlichen Unglaubens und gegen die geiſtige Herrſchſucht. Die Reformatoren, welche damals den Gang der Entwickelung der Welt ſo unaufhaltſam beſtimmt haben, zeigen uns, welch ein Schwert der Herr uns in die Hände gegeben hat.“

Lieder aus der Gemeine für das christliche Kirchenjahr von Victor Strauß. Hamburg (Perthes) 1843. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Was wir lange in Deutschland vergeblich erwartet hatten, oder wovon wir nur einzelne verheißungsvolle Laute hörten, nämlich: ein wahrer Kirchenliederdichter für die Gegenwart, der das Wort und die Hoffnung der Kirche recht lebendig in sich aufnähme, sich in ihr Leben versenkte und es nun auch wieder dichterisch ausströmen könnte — das ist uns in Victor Strauß (auch der Name sei uns eine gute Vorbedeutung, so wie die Leitung des Verfassers, wovon wir hörten, mehr noch als das ist) erstanden. Die gegenwärtige Liedersammlung, der redende Beweis davon, daß wir recht geurtheilt haben, bewegt sich in dem Rahmen des Kirchenjahrs, welchen der Verfasser mit Recht als eine Spur des göttlichen Fingers betrachtet. Voran gehen Lieder über die großen creativen und ethischen Grundmomente (Schöpfung, Ehe, Sündenfall, Gesetz, Opferdienst, Verheißung); dann nach der Reihe der Sonntage; den Beschluß machen allgemeine Sonntagslieder, Tauf-, Abendmahls-, Trauungs- und Begräbnißlieder. Was wir im Einzelnen über die Gabe im doppelten Sinne (was dem Dichter gegeben und was er der Gemeine gibt) zu sagen haben, reducirt sich auf Folgendes. In den meisten dieser Lieder klingt das Erz der alten Tage durch; man hört es, der Verfasser ist aus dem Worte der Kirche geboren. Die tiefsten Momente des Glaubens, welche durchlebt werden müssen, ehe sie gesungen werden, treten überall hervor, nicht der ausgewaschene Flußsand sogenannter evangelischer Gedanken, denen der Lebensodem des Evangeliums abgeht. Rein, einfach, züchtig, keusch bewegt sich der Dichter, auch wo die höchsten Geheimnisse ausgesprochen werden, stets unter strenger Leitung des Bibelworts. Die Melodien sind überall künstlerisch und sinnig beachtet (z. B. vom Gesetze und am 2. Advent die Melodie: „O Ewigkeit, du Donnerwort"; vom Opferdienste: „Seelenbräutigam"; von der Verheißung: „O du Liebe meiner Liebe"). Wohl mögen wir deßhalb erwarten, daß des Verfassers Bitte (gleich Luther's vordem) im gehalt- und geistreichen Nachworte: „man wolle doch die Rücksicht haben, seine Lieder weder zu ändern, noch zu kürzen, noch etwas hinzuzusetzen", in Erfüllung gehen werde. — Und so empfehlen wir dieses köstliche Buch allen Freunden Christi überhaupt, den lieben Gemeinegliedern, den erwachsenen und den zuwachsenden insbesondere, empfehlen es zum Kirchen-, Haus- und Schulgebrauch, empfehlen es zur allseitigen Verbreitung, wie zur treuesten Benutzung.

Die deutsche Nationalliteratur, seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit

Leſſing, bis auf die Gegenwart, hiſtoriſch und äſthetiſch-kritiſch dargeſtellt von Dr. Joſeph Hillebrand, Oberſtudienrath und Profeſſor an der Univerſität in Gießen. 1r Theil. Hamburg und Gotha bei Fr. u. A. Perthes.

Im obigen Werke will der Verf. die Geſchichte der neuen deutſchen Literatur in zuſammenhängendem Vortrage und freier Darſtellung ausführen. Seine Abſicht geht vornehmlich dahin, dieſe Periode unſerer Nationalliteratur zugleich dem größeren gebildeten Publicum, ſo weit es ohne Beeinträchtigung der Gründlichkeit geſchehen kann, zur Anſchauung zu bringen, wobei mehrjährige akademiſche Vorleſungen die Grundlage bilden. Dieſer erſte Theil umfaßt in drei Büchern das achtzehnte Jahrhundert bis zum Anfange der 90ger Jahre, der zweite Theil, welcher bald nachfolgen wird, ſoll gleichfalls in drei Büchern die weitere Geſchichte bis auf die Gegenwart darſtellen.

Matthias Claudius Werke.

Asmus omnia sua secum portans,

oder:

Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten.

Original-Ausgabe.

Siebente wohlfeile Auflage

mit vielen Holzſchnitten und Kupferſtichen nach H. Chodowiecki.

Hamburg und Gotha, 1844.
Bei Friedrich und Andreas Perthes.

Schon lange war es Abſicht der Erben von M. Claudius, als rechtmäßige Beſitzer ſeiner nachgelaſſenen Werke, eine zeitgemäße wohlfeile Ausgabe derſelben zu veranſtalten; die letzte dringliche Veranlaſſung dazu gab ein in Öſterreich erſcheinender Nachdruck, den ein dortiger Antiquar zu unternehmen ſich erlaubt hat.

Die Nachkommen und Erben des alten, noch in ganz Deutſch-

land und weit über deſſen Grenzen hinaus geachteten und geſuchten Wandsbecker Boten beſeelte der Wunſch, den zahlreichen Freunden deſſelben eine vollſtändige, correcte, der erſten (von Claudius ſelbſt beſorgten) ganz getreue Ausgabe zu übergeben, was von dem erwähnten Wiener Nachdrucke nicht zu erwarten iſt.

Die feinen Kupfer nach Chodowiecki, Holzſchnitte, Lithographien ꝛc. ſind auch alle der früheren Ausgabe getreu.

Das Ganze iſt in 7 Bänden à 10 Sgr. erſchienen, — koſtet ſonach $2\frac{1}{2}$ Thlr.

Gotha, März 1845.

Die Verlagshandlung

Friedrich und Andreas Perthes.

Bildniſſe

der

deutſchen Könige und Kaiſer

von Karl dem Großen bis Franz II.,

nach Siegeln an Urkunden, nach Münzen, Grabmälern, Denkmälern und Original-Bildniſſen gezeichnet von

Heinrich Schneider,

in Holz geſchnitten in der xylograph. Anſtalt in München;

nebſt charakteriſtiſchen Lebensbeſchreibungen von

Friedrich Kohlrauſch.

Erſte Abtheilung in 8 Heften

von Karl dem Großen bis Maximilian I.

Hamburg und Gotha, 1845.

Friedrich und Andreas Perthes.

Das erſte bis vierte Heft dieſes deutſchen Nationalwerkes, die dem Publicum zur Prüfung vorliegen, beweiſen hinlänglich, mit welcher großen Sorgfalt bei Benutzung der nur ſchwer aufzufindenden Quellen zur Erlangung von getreuen Originalbildniſſen zu Werke gegangen iſt. Sowohl über den hiſtoriſchen und künſtleriſchen Werth der Bilder des Herrn Profeſſor Schneider und die vorzügliche Ausführung in Holzſchnitt der Herren Braun und

Schneider, als über die anziehende und belehrende Behandlung des Textes des Herrn Oberschulrath Kohlrausch haben sich unsere ersten literarischen Organe mit größter Anerkennung ausgesprochen; wir nennen von diesen die literarische Zeitung in Berlin Nr. 18., die Göttinger gelehrten Anzeigen Nr. 65., Bülau's Jahrbücher Mai-Heft, Jenaer allgemeine Literaturzeitung Nr. 124., Schmidt's Zeitschrift für Geschichtswissenschaft April-Heft, Allgemeiner Anzeiger der Deutschen Nr. 88., Deutsche allgemeine Zeitung Nr. 69.

Auch die zahlreich eingegangenen Bestellungen beweisen das große Interesse, das vom Publicum diesem vaterländischen Werke gezollt wird; zu einer noch weiteren Verbreitung wünscht die Verlagshandlung durch diese Zeilen aufzufordern, und glaubt dem echten vaterländischen Sinne der heranwachsenden Jugend dadurch zu nützen.

Den Preis des Heftes auf $^1/_2$ Thlr. zu setzen, war nur durch die starke Auflage von 5000 Exemplaren möglich.

Gotha, März 1845.

Friedrich und Andreas Perthes.

Kleine Folge von Briefen zwischen Dr. Karl Schildener, Prof. in Greifswald, und Dr. Theodor Schwarz, Pastor zu Wieck auf der Insel Rügen. Herausgegeben von einem beiderseitigen Freunde. Hamburg und Gotha, 1844, bei Friedrich und Andreas Perthes. 8. 15 Sgr.

Ein Buch, das man gern liest, dessen durchaus edler Geist und Inhalt auf eigenthümliche Weise anspricht. Die beiden Briefsteller, Freunde aus den akademischen Jahren her, ergehen sich aphoristisch nach den mehrfachen Richtungen hin, von denen ihr Leben bewegt gewesen ist, nicht ohne jedesmal Interesse für die berührten Gegenstände zu erregen, aber ohne sie zu erschöpfen. Der erstere ist Jurist, beide aber begegnen sich in dem Interesse für die Kunst, über welche sie in einigen Briefen reden; beide haben Fichte gehört, dem ein paar Blätter der Erinnerung gewidmet sind; der eine erzählt außerdem ein Zusammensein mit Schiller an dem Sylvesterabend des scheidenden Jahrhunderts, und beiden wieder liegt auf gleiche Weise die Religion am Herzen. Den Gedanken, welche sie in dieser Beziehung aussprechen, wird man vielleicht nirgends ohne Weiteres beifallen; dem Juristen fehlt es außerdem an genauer Bekanntschaft mit dem Stande der theologi-

schen Wissenschaft; Vieles aber trifft auf bedeutende Punkte dessen, was die Zeit bewegt, und nie ohne tiefere Anfassung. Einiges heben wir für unsere Leser aus, indem wir uns in geziemender Pietät gegen das Alter der beiden Verf. mit diesen wenigen Andeutungen begnügen.

„Wie das Volk" — sagt Herr Prof. Sch. in dem ersten Briefe — „uns die ersten Bedürfnisse der Leibesnahrung und Bekleidung bereitet, so bevestigt und sichert es auch unsern Religionsglauben. Wirft man einen Blick auf das Leben der höheren und und gebildeteren Stände, so nimmt man leicht wahr, daß sie überall etwas voraussetzen, das sie nicht haben und sich nicht geben können; sie sind wie die Blüthen eines Baumes, deren schönes Leben in Stamm und Wurzel begründet ist. Wo aber wird wohl das Volk in dieser seiner Wirksamkeit aufgefaßt? Wo als Ergänzung und Bevestigung des religiösen Glaubens und Lebens der Gesellschaft geehrt?"

„Ein echtes Bibellesen" — äußert Herr Pastor Schw. S. 11 — „reicht mit seiner evangelischen Erkenntniß weit über alle Operationen des zerlegenden und beschränkenden Verstandes hinaus." (S. 14.) „Gewiß ist es eine dringende Aufgabe für den evangel. Prediger, das Volk die Bibel als Gottes Wort, welches unergründlich ist, doch daraus Alle Leben und Wahrheit schöpfen können, mit frommer Andacht lesen zu lehren." — — (S. 59.) „Das wollen aber die höheren Stände noch immer nicht begreifen, weil sie zu wenig volksthümlich gebildet sind und daher auch die Volksreligion nicht die ihrige nennen mögen. Vielmehr bilden sie sich ihre eigene Religion aus, welche denn auch ihren eigenen Gott hat, welcher ebendeßhalb nicht der wahre ist, sondern nur ein Gedankending, den ein jeder von ihnen, oft ohne es zu wissen, sich zustutzt, sowie es ihm am bequemsten ist, und ihn reden läßt, sowie die Ohren ihm jucken." — (S. 70.) „Unser protest. Glaube hat sich seit 50—60 Jahren durch die rationelle Richtung der begabtesten Prediger fast Alles wegprotestiren lassen, darin das arme Menschenherz eine warme Stätte findet, und wurde dafür zum Ersatze mit der sogenannten natürlichen Religion in tugendhaften Betrachtungen und reflectirender Verstandesoperation abgefunden. Von daher stammt die Öde in der protestantischen Kirche" u. s. w.

Bröcker, J. P. C., Der evangel.-christl. Gemeindegottesdienst aus der Schrift entwickelt. Hamburg und Gotha, Friedr. und Andr. Perthes. 5½ B. 8. ½ Thlr.

Obgleich zunächst durch die Bewegungen veranlaßt, die unter der holsteinschen Geistlichkeit wegen einer neuen Kirchenagende ent-

Symbolik der heiligen apoſtoliſchen katholiſchen römiſchen Kirche. Von Wilh. Heinr. Doroth. Eduard Köllner, Doctor der Theologie und Philoſophie, der erſteren außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Göttingen, ordentlichem Mitgliede der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft in Leipzig. (Der Symbolik aller chriſtlichen Confeſſionen zweiter Theil). Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1844.

Nie ſeit der Reformation iſt die Gährung auf dem kirchlichen Gebiete ſo groß geweſen als jetzt: Gährung und Kämpfe in den einzelnen Kirchen, gleichſam des Geſammtglaubens wider den Unglauben, Wünſche und Beſtrebungen von der einen Seite, wie Befürchtungen und Widerſtreben der anderen gegen den neu erwachten kirchlichen Geiſt, der ſich der Mängel, wie der Bedürfniſſe der kirchlichen Gemeinſchaft bewußt geworden iſt, und in neuen Geſtaltungen für das innere Leben der Gemeinde, wie für ihre Verhältniſſe nach außen jenen zu begegnen ſucht. Aber nur ein blödes Auge, dem das Innere unbegreiflich bleibt, und das auch in dem ſcheinbar Äußerlichen das Innerliche nicht ahnet, kann die Zeichen und Erſcheinungen der Zeit, ſo unklar und trübe ſie auch durcheinander wogen, mißverſtehen, der Kundige kann auch in dieſen Kämpfen nur die Wehen erblicken, unter denen die beſſere Geſtaltung der kirchlichen Intereſſen wiedergeboren wird, wie dem neu erwachenden Leben der Natur Stürme vorhergehen.

Aber derſelbe Eifer, der von der ſich regenerirenden Kirche aus den deſtructiven Tendenzen des Geiſtes dieſer Welt und Zeit entgegentritt, hat nun auch in dem wieder erſtarkten Glauben ſich auf die Confeſſionsverſchiedenheiten in ihren inneren wie äußeren Geſtaltungen geworfen, und droht ernſte Verwickelungen über das gegenſeitige Recht und Eigenthum. In ſolcher Zeit ſcheint es aber doppelt nöthig, vor Allem unparteilich das gegenſeitige Eigenthum klarer zu beſtimmen, eben für die Frage über das Recht oder die Polemik, denn ehe man über Dogmen und die durch ſie bedingten äußeren Geſtaltungen ſtreiten will, muß vorher genau beſtimmt ſein, was überall Glaube der verſchiedenen Kirchen ſei, weil nur ſo die wahre Polemik möglich iſt, die nicht aus dem Haſſe, ſondern aus der Liebe geboren wird.

Es iſt aber nur ein großer Irrthum, daß es ſo leicht zu erkennen und zu beſtimmen ſei, was die römiſch-katholiſche Kirche eigentlich glaube und lehre, und es herrſchen darüber in ihrer Gemeinſchaft, wie bei den anders Glaubenden gar verſchiedene Vorſtellungen, wie ſich von je in den verſchiedenen dogmatiſchen Parteiungen innerhalb der katholiſchen Kirche und neuerlich in dem wichtigen Streite über den duisburger Katechismus recht klar gezeigt hat.

F. Wieseler (Lic. und Privatdocent in Göttingen), Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. Hamburg. 1843. Perthes. ($2^2/_3$ Thlr.)

Wenn der zweideutige Name der Voraussetzungslosigkeit das wirkt, was uns hier dargeboten wird, so dürfen wir uns wohl mit ihm befreunden. Es sind äusserst sorgsame und gründliche chronologische Untersuchungen über die grundlegenden chronologischen Data der evangelischen Geschichte, namentlich über die Zeit der Geburt Jesu, seiner Taufe, die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit, die Gefangennahme des Täufers und die Zeit des Todes Jesu. Vor Allem Geburt und Tod Jesu sind chronologisch hiedurch so ins Klare gebracht worden, wie noch nie, und können wir auch nicht dem Gange des Verfassers und seinen Resultaten allenthalben im Einzelnen folgen, so wollen auch wir doch zu den Ersten gehören, die sein hohes exegetisch-chronologisches Verdienst rühmen.

(Aus Rudelbach's Zeitschrift.)

J. E. Th. Wiltsch, Cand. rev. min., Atlas sacer sive ecclesiasticus inde ab antiquissimis religionis christianae propagatae temporibus usque ad primordia saeculi XVI., respectu habito Iudaeorum per totum orbem dissipatorum nec non regionum a gentilibus ac Mohammedanis incultarum singulis tabulis descriptus. Gothae. 1843. Justus Perthes. fol. (3 Thlr.).

Die Hierographie von Möller war ein nur sehr ungenügendes, populäres Surrogat eines fehlenden wissenschaftlichen Werkes über veranschaulichte kirchenhistorische Geographie, eines kirchenhistorischen Atlas. Wiltsch hat nach langjährigen Vorarbeiten und gründlichen Studien eine Arbeit geliefert, die in Wahrheit eine Lücke in der theologischen Literatur ausfüllt, und in ihrem gediegenen wissenschaftlichen Werthe, wie in ihrer schönen künstlerischen Ausführung eine Zierde theologischer Bibliotheken sein wird. Den Charten geht eine *Descriptio* vorher.

(Aus Rudelbach's Zeitschrift.)

---

zweiten Ausgabe seiner Kirchengeschichte Band I. Abth. II. S. 610. hingewiesen hat, füllt eine Lücke in der ältesten kirchenhistorischen Literatur aus, die niemals so fühlbar geworden ist, als in der neuesten Zeit. Obwohl schon von der ersten Herausgabe der Clementinen an ihre hohe Bedeutung anerkannt, und das Bedürfniß einer speciellen Bearbeitung laut geworden ist, so hat es doch bis jetzt an einer umfassenden, eindringenden Untersuchung noch ganz und gar gefehlt.

Eine solche zu geben, beabsichtigt das genannte Werk. Der Verfasser, durch mehrjährige Studien vorbereitet, hat sich die Aufgabe gestellt, die Entstehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu setzen. Nach einer Darlegung ihrer Bedeutung und einer Geschichte der bisherigen Untersuchungen wird ihr Inhalt kurz mitgetheilt, ihre äußere Anlage und innerer Organismus auseinandergesetzt u. s. w. und sodann ihr Lehrbegriff dargestellt. Hierauf wird die Richtung, aus welcher sie hervorgegangen sind, ihre Tendenz, der Ort und die Zeit ihrer Abfassung, die Verhältnisse, unter denen sie entstanden, zur Sprache gebracht, und hierbei auf den Ebionitismus genauer eingegangen. Dieser wird von seinen ersten Anfängen bis zu seinem offenen Hervortreten verfolgt, seine Stellung zur Kirche beleuchtet, eine mehrfache Gestaltung desselben erwiesen. Bei der Darstellung seines dogmatischen Charakters weiset der Verfasser das den verschiedenen Gestaltungen Gemeinsame, mithin das Charakteristische des Ebionitismus überhaupt nach, führt ihre einzelnen Verschiedenheiten auf ein bestimmtes Princip zurück und stellt dann die dogmatischen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Classen dar, indem er von ihrer Grundanschauung aus ihr System ins Einzelne hinein verfolgt. — Eine willkommene Zugabe werden die Untersuchungen über die den Clementinen verwandten Schriften, das *κήρυγμα Πέτρου*, die *περίοδοι Πέτρου*, die Recognitionen u. a., und über ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander sein — ein Gebiet, das bisher noch in ein gänzliches Dunkel gehüllt war. Namentlich wird auf die Recognitionen genauer eingegangen, und ihre Bedeutung für die Geschichte der monarchianischen Streitigkeiten erörtert. Allen bedeutenderen abweichenden Ansichten ist überall in der angezeigten Schrift eine sorgfältige Beleuchtung zu Theil geworden.